

في عامر عبد الوهاب المسيري

حوار نقدي حضاري

تقديم
محمد حسين هيكل

تحرير
الدكتور أحمد عبد الحليم عطية

المجلد الأول:

الإطار
النظري

والموسوعة



دار الشروق

في عالم عبد الوهاب المسيري

حوار نقدي حضاري

المجلد الأول: الإطار النظري والموسوعة

الطبعة الأولى

٢٥٤١هـ - ٢٠٤م

جميع حقوق الطبع محفوظة

© دار الشروق

القاهرة: ٨ شارع سيديي مصرى

رابعة العدوية - مدينة نصر - ص.ب. ٣٣ البانوراما

تليفون: ٢٣٣٩٩٠ - فاكس: ٢٧٥٦٧٠٤ (٢٠٢)

البريد الإلكتروني: email: dar@shorouk.com

في عالم عبد الوهاب المسيري

حوار نقدي حضاري

تقديم محمد حسنين هيكل
تحرير الدكتور أحمد عبد الحليم عطية

المجلد الأول
الإطار النظري والموسوعة

دار الشروق

إهداء

إلى المسيرى صاحب الاجتهاد وفقه التحيز
حوار مع الذات وفهم للآخر

المشاركون فى العمل

ردُّ التحية

كلمة افتتاحية

محمد حسنين هيكل

هذ الكتاب، ومجموعة المقالات التى يضمها بين دَفَئيه، هو ردُّ تحية واجبٌ، مصداقًا لقوله تعالى فى الذكر الحكيم: ﴿وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا﴾ (النساء: ٨٦).

والواقع أن الدكتور عبد الوهاب المسيرى حيًّا عصره وزمانه وأمتَه بعمَلٍ جامع قدَّمه للمكتبة العربية على شكل موسوعة كاملة عن: «اليهود واليهودية والصهيونية».

وكان العقل العربى، ومعه الفعل العربى، كلاهما - فى حاجة إلى هذا المرجع لقيمتَه المعرفية أولاً، ولقيمتَه السِّياسية ثانياً. والسبب أن هذا المرجع كشَّافٌ قوى موجّه - باتساع كبير، وتركيز شديد فى نفس الوقت - إلى ساحة دار عليها صراع من أخطر وأعنف ما عرفته الأمة العربية طوال تاريخها، وهو صراع انقضى من عمره حتى الآن قرنٌ بكامله، لكن الغالب أن زلازله وتوابعها نَشْطَةٌ ومؤثِّرة على الأمة العربية وحولها لَحَبٌّ يصعبُ تقدير مَداها.

والمُهم فيما هو أمامنا الآن أنه إذا كانت موسوعة عبد الوهاب المسيرى تحيةً للعصر والزمن؛ فإن هذا الكتاب بجهد وقيمة كل المشاركين فيه ردُّ تحيةٍ لرجل

أعطى أحلى سنوات عمره حاملاً عبئاً علمياً وبحثياً وتنظيماً ومالياً، اقتصر ضرائفه من شبابه ومن صحته، ومن اهتماماته الثقافية المتنوعة . . ثم جاء هذا العمل الموسوعي يغطي ويذيب ويفرض نظامه الحديدي على رجل أقبل عليه، ورضى بمسئوليته بحماسة شديدة ويحب .

وهكذا . . فتحن أمام سؤال وجواب كأكمل ما يكون السؤال والجواب . .

رجلٌ حياً عصره وزمانه . .

وأصدقاء من كل اتجاه ومكان ردّوا له التحية نيابةً عن العصر والزمان .

وتلك قصة هذا الكتاب . . من أول سطر إلى آخر سطرا

محمد حسين هيكل



.. هؤلاء

قصيدة إلى الدكتور المسيرى

محمد هشام

لن تكون وحيداً .
هناك الذين رأوا بينك
ما ينبغي أن يرى
والذين اشتبهوا فى ضواحي نسيك
غير الذى يُشتهى .

هؤلاء ..
يعودون من آخر الترهات إلى أول الروح
لا يتبعون الخطى نفسها ، ربما
لا يمرُّون عبر دروبك أبداً ،
ولا يصلون إلى المنتهى ، ربما
لا يرون تماماً ، ولكنهم
يتشددون المسافة بين السؤال وظل السؤال
ويتسمون إليك



هذا الكتاب ..

د. أحمد عبد الحليم عطية

حين التقيته للمرة الأولى في منزله، وهو ليس فقط أشبه بمتحف متميز السمات تتعاقب فيه الزخارف والخطوط العربية مع تشكيلات الزجاج الملون، وإنما هو ملتقى للباحثين والمثقفين، وكذلك للأشقاء العرب . . إنه مكتبة ومتحف وبيت، وصالون ثقافي، وجامعة دول عربية مصغرة، ثقافية أكثر منها سياسية، وهو بمعنى ما صورة من المسيرى نفسه. كان الحديث حول المواد الفلسفية التي تتضمنها الموسوعة ومدى اتفاق مصطلحاتها ولغتها مع المتداول في تاريخ الفلسفة، وللمسيرى شغف ونزوع أصيل للتفلسف. كان في داخلي شعوران متقابلان، الأول هو: وما شأن المسيرى بالفلسفة، وهو أستاذ كبير في مجاله أو في مجالات اهتمامه المتعددة؟! . . والثاني هو: شعور سعادة غامرة أن يهتم المسيرى، وهو في هذه المكانة بأن يستشير متخصصاً في الفلسفة في بعض ما كتب فيها، وهو شعور بدأ يتصاعد داخلي بحيث كاد يتغلب على الشعور الأول. ولما كنت قد اطلعت من قبل على بعض أعماله ومنها موسوعة المصطلحات والمفاهيم الصهيونية، ودعوته عام ١٩٧٥ ضمن نشاط «أسرة مصر» بأداب القاهرة، وجاء للحديث عنها بمدرج ٧٨ الشهر، مع باحث استراتيجي شاب سافر منذ فترة طويلة إلى الولايات المتحدة، وبدو أنه استقر هناك، هو إبراهيم كروان. وجاء . . وتدقق حديثه. ولذلك قرأت دراسته عن نيتشه - الذي أطلق عليه «فيلسوف العلمانية الأول» - في مجلة منبر الشرق، وهي تدور حول عدميته، ودعوته إلى تجاوز الأخلاقية، وعلاقة النيتشوية بالصهيونية، وهي دراسة بدت لي شديدة

العداء للفيلسوف الذى أقدرّ فيه جرأته النقدية، إلا أننى اعتبرتها تأويلاً ضمن تأويلات عديدة مما جعلنى أعيد نشرها ثانيةً فى عدد خاص من أوراق فلسفية حول نيته فى الذكرى المئوية الأولى لوفاته. أقول: إن معرفتى بكتابات المسيرى جعلتني لا أتردد لحظة فى قراءة بعض المداخل الفلسفية فى موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية بسعادة وفرحة غامرتين للشقة التى أولانى إياها فى أن أكون قارئاً وناقداً لاجتهاداته الفلسفية (ولفظه «اجتهادات» هنا ليس معناها التقليل، فهى مرادف لإسهاماته إذا جاز التعبير، وتتفق وما جاء فى عمله الهام **فقه التحيز**).

وكانت سعادتي بالغة حينما اتصلت به لتهنئته على صدور العمل وفاجأني بإهدائي نسخة من الموسوعة (فأنتى أن أطلب منه فى غمرة السعادة أن يكتب لى إهداءً بخطه!). وبعد قراءة أولى أخبارته برغبتي المزدوجة فى الكتابة عن الفلسفة فى الموسوعة من جهة، ومن جهة أخرى إصدار مجلد جماعى حول جهده فى دراسة اليهودية والصهيونية والحضارة الغربية وفقه التحيز والانتفاضة الفلسطينية، يشارك فيها المتخصصون فى مجال هذه الدراسات. وعلى الفور كانت استجابتي بإهدائي بعض الأعمال الأخرى غير المتوفرة لدى من كتاباته.

وقد طلبت منه مبدأين للعمل، أولهما: عدم التدخل فى موضوعات ومحتوى الدراسات التى تكتب، بناءً على فهمى لتكريم الرواد، وهو فهم يتلخص فى أن التكريم الحقيقى ليس بالمدح والتفريط، ولكن بمناقشة القضايا والأفكار التى ينشغلون بها إثراءً للفكر ودفعاً به للأمام، لفهم واقعنا ورؤيته بشكل أوضح. والمبدأ الثانى هو عدم تحديد أو استبعاد أسماء أى من المشاركين لاختلاف توجهاتهم أو مناهجهم الفكرية عما يطرحة المسيرى، بل إن بعض هذه الأسماء التى كنت أخشى من خشية المسيرى من مشاركتها، وهى خشية ليست فى محلها، كانت أعمالها أهم ما حرص المسيرى عليه وقدرها تقديراً خاصاً أكثر من غيرها. وهكذا كان الاتفاق. وبدأ العمل، الذى حرصت على ألا يراه المسيرى إلا فى مراحلها النهائية تماماً.

ولما كان قد سبق لى أن تشرفت بإصدار بعض الأعمال عن رواد الفكر الفلسفى من الأحياء فى مصر، اتجه تفكيرى للكتابة عن بعض هؤلاء الأعلام العرب،

وكذلك من المصريين ممن لهم إسهامات فلسفية متميزة من خارج نطاق التخصص أمثال: أحمد أبو زيد وعصمت سيف الدولة وعبد الرهاب المسيري، من أصحاب الرؤى الفكرية الجادة، وهم ليسوا ببعيدين عن الفلسفة بمعناها الرحب. فكرت أن أطلب ممن كتبنا عنهم أن يتولى كل منهم التعليق على ما كُتب أو كتابة دراسة توضح موقفه الفكرى الحالى. والحقيقة أن الجميع - بمن فيهم المسيرى - فضلوا أن يكون العمل للمشاركين فيه فقط دون تدخل منهم بالتعليق أو التوضيح، إيماناً بأن للكاتب كل الحق والحرية أن يسهم علمياً بتوضيح نظريته ومناقشة أفكاره المحتفى به دون تدخل من أى نوع.



بقيت كلمات قصيرة فى هذه المقدمة التى أرجو ألا تطول حتى لا تفسد على القارئ متابعة كتابات المساهمين فى هذا العمل، الذى نؤكد على أنه «كتاب حوارى نقدى حضارى»، يسعى إلى تأسيس تقاليد للحوار الفكرى فى ثقافتنا العربية المعاصرة، التى منيت فى العقود الأخيرة بأفة الصوت الواحد والرأى الواحد، والذى عادةً ما يكون صوت السلطة ورأى التراث والتقاليد. أولى هذه الكلمات فى العمل: بنيتة وتخطيطه، والثانية فى المشاركين فيه، والثالثة فى المسيرى.

يتكون هذا الكتاب من مجلدين أولهما يحمل العنوان التالى: «الإطار النظرى والموسوعة» ويتناول الباب الأول منه الإطار النظرى والرؤية العامة، وفيه دراسات تحليلية نقدية للرؤية الفلسفية والنماذج المعرفية التفسيرية التى يقدمها المسيرى. أما الباب الثانى فيتناول الحلولية الكمونية والعلمانية الشاملة والجماعات الوظيفية. وتدور دراسات القسم الثالث حول القضايا المتخصصة فى الموسوعة، الفكر الصهيونى، التاريخ، اللغة، المصطلح، البنية والمنهج، الشخصية اليهودية. ويلي ذلك المجلد الثانى «دراسات وشهادات»، ويتناول الباب الأول منه النموذج الانتفاضى وتدور دراسات الباب الثانى حول إشكالية التحيز والخطاب الإسلامى الجديد. أما الباب الثالث فيتناول الأدب والفن. ويتضمن الفصل الرابع والأخير مجموعة شهادات عن المسيرى بأقلام عدد من زملائه وأصدقائه وتلاميذه لم أحاول

أن أضع لها ترتيباً معيناً. فبالنسبة للعالم الموضوعي كانت هناك قوانين ضابطة، وبالنسبة للعالم الإنساني، وهو عالم الحرية، فقد تركت الشهادات كما هي وفقاً لترتيب استلامى لها لتعطى رؤى متنوعة للمسيرى الإنسان.

والمشاركون فى العمل وجوه بارزة فى الحياة الثقافية المصرية والعربية وبعض أصدقاء وزملاء المسيرى فى الغرب، وعدد من التلاميذ والمريدين يمثلون مختلف التخصصات من الأدب الإنجليزى، والنقد الأدبى، والتاريخ، والآثار، والفلسفة، والاقتصاد، والسياسة. كُتّاب ونقاد، أطباء وفنانون تشكيليون، وروائيون، ونقاد سينمائيون، ومحللون سياسيون وصحفيون، وأساتذة جامعات ومفكرون بارزون، من مصر، وهم الغالبية، ومن فلسطين، المغرب ولبنان، الأردن والعراق والعودية وتونس وباكستان والمملكة المتحدة والولايات المتحدة. أعرف كثيراً منهم، وفوجئت بكم من المشاركين الذين لم أتشرف بمعرفتهم من قبل وتعرفت عليهم من خلال مشاركاتهم، التى تراوحت بين العرض التحليلى والنقد الموضوعى والإضافة المعرفية. بعضهم شارك فى الموسوعة من قبل، وبعضهم - وهذا هو المهم - لديه هواجس الأيقنة وهموم التطوير. وأغلبهم يقدم قراءة متعمقة وجادة ومختلفة لقضايا الموسوعة، نذكر منهم: محمود أمين العالم، وكافين رايلي، وأحمد بركاوى، وعلى مبروك، وهانى نسيرة. والجميع يؤمن بدور وقيمة الجهد المعرفى المقدم فى الموسوعة. وإن اختلف معه أحياناً - فى المشاركة فى تأسيس وعى سياسى وحضارى عربى بمشكلاتنا وعلاقتنا بالغرب ومواجهتنا للصهيونية. ويظهر بوضوح إسهام المرأة حيث شاركت سبع باحثات من مصر والعراق والأردن فى تقديم قراءات حول أعمال المسيرى، وهى مسألة هامة علينا أن نؤكد عليها. وكلمات التقدير لمشاركات هؤلاء أتركها الآن مؤقتاً إلى حين مواجهة القارئ لمساهماتهم فى هذا العمل.

أما المسيرى المفكر والإنسان بعد إتمام هذا العمل الحوارى، الذى كان حواراً دافئاً ساخناً ودوداً، وبعد مساهمته فى الكتابة عن المسيرى والفلسفة فى القسم الأول منه، فلأننى أشير إلى "صلاته المعرفية"، إن جاز هذا التعبير، الذى أستمد

مقطعه الأول من تمييزه بين الحداثة الصلبة وما بعد الحداثة السائلة، ومقطعه الثانى من جهد ربع قرن فى العمل المضى فى الموسوعة.

وأستعير فى وصف هذا الجهد ما قاله زكى نجيب محمود وهو يشيد بشمرة من ثمار الفكر الفلسفى العربى المعاصر الأصيل - قدمها مفكر من غير رجال الفلسفة المحترفين هو الدكتور عصمت سيف الدولة - يقول: «ظاهرة تستوقف النظر فى ميدان الفكر الفلسفى، وهى أن ذوى الأصالة من أصحاب هذا الفكر يغلب أن يكونوا من هواته، وقلَّ أن يكونوا من محترفيه، وربما كانت هذه القلة فى أن هؤلاء المحترفين تشغلهم دراسة المذاهب القائمة بتفصيلاتها وتفرعاتها، حتى تغرقهم أمواجها، فلا يجدوا لأنفسهم من الفراغ ما يمكنهم من الانصراف إلى تناول المشكلات الحية بالتفكير الأصيل المبتكر». ويعطى مثلاً بالفلاسفة الإنجليز: ييكون ولوك وباركلى وهيوم ومل وراسل، وهم جميعاً من غير جماعة المحترفين، لكنهم ما يكادون يخرجون مذاهبهم فى مؤلفاتهم حتى تصبح تلك المؤلفات نفسها مشغلة الدراسين فى أقسام التخصص فى الجامعات (الفكر المعاصر، العدد ٨، ص ٦، ٧).

يختلف عصمت سيف الدولة عن زكى نجيب محمود الذى يشيد به، وهما معاً يختلفان عن المسيرى، لكنهم يتفقون فى إرادة المعرفة، التى هى السبيل لفهم العالم وتمثله، والتعامل معه، فى وقت شُكَّت قدراتنا، ليس على المبادرة، بل على التعامل، وليس على الفهم والتمثل، بل على الإدراك، ولا سبيل إلى تجاوز هذا الوضع سوى الحوار النقدي الإيجابى بين طرفين. وفى هذه الحالة حوارنا (نحن المشاركين فى هذا العمل مع المسيرى). لا، بل حوار المثقفين العرب مع الإنسان العربى الذى بهما نتجاوز ما نحن فيه، وحوار مع الغرب الذى يصير على أن يكون هو الحاكم المطلق للعالم وغيره تابع له، وحوار مع القضايا الحقيقية التى تحتاج منا هذا الفهم المعرفى التحليلى النقدي، كما تتطلب إرادة صلبة للمعرفة والتجاوز.

ويهما فى نهاية هذا التقديم التوقف أمام جهد لا يمكن إنكاره للمساهمين فى هذا العمل الذى استغرق إعداداه ما يزيد على ثلاث سنوات وأخص من هؤلاء كل من الدكتور أحمد ثابت بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية الذى أعد ندوة هامة حول

الموسوعة بمركز الدراسات السياسية بجامعة القاهرة، الذى أشرفت عليه الدكتورة نازلى معوض، والدكتور محمد هشام بقسم اللغة الإنجليزية بكلية الآداب جامعة حلوان، الذى كان لمقترحاته فى تنسيق العمل وترتيب الدراسات دوراً هاماً فى الشكل النهائى للكتاب بالصورة التى ظهر بها.

كما قام الدكتور شعبان جودة مكاوى، بقسم اللغة الإنجليزية بكلية الآداب جامعة حلوان، بترجمة المقالات التى كُتبت أصلاً بالإنجليزية (مقالات ديفيد وايمر، وس. بارفيز منظور، وكافين رايلي)، وبذل جهداً قيمياً فى إخراجها بلغة رصينة دقيقة، وكذلك الأستاذ أحمد عبد الرحيم الذى نهض بالكتاب قراءةً ومراجعةً وتصحيحاً وصياغة لبعض الشهادات التى قدمها البعض فى صورة شفوية. ولا أنسى فى النهاية ما قام به الأستاذ السيد أحمد طه فى كتابة النص على الحاسوب.

فلهم منى جميعاً خالص الشكر، الذى أدرك مقدماً أن الشكر الحقيقى لهم هو رؤية هذا العمل منجزاً فى تناول القراء والباحثين.



الباب الأول
فى الإطار النظرى والرؤية العامة

العقل العربى عندما يكون موسوعياً وإنسانياً

المسيرى مفكراً شاملاً

هبة رؤوف عزت*

هناك إجماع على أن النُخب الثقافية العربية تمر بأزمة حقيقية، وأن الجامعات التى كانت قلاعَ النهضة والإصلاح، ومنها يخرج رواد الفكر والثقافة. قد صارت مصانع لإعادة تدوير المعلومات! حيث يتم فيها نقل المعلومات «بأمانة ودقة» شديدتين، ووفقَ مناهج معتمدة محددة، ولكن دون إدراك لفوضى النماذج المعرفية التى تنطلق هذه المعلومات منها وتشكل، ووفقَ فلسفتها، وإدراكها للواقع ومصادر المعرفة، ومفاهيم الحقيقة والحق.

والفارق بين العقل المبدع والعقل الأكاديمى هو الفارق بين عقل يوظف المؤسسة والأطر العلمية فى الوصول إلى الحكمة والمعرفة، وتوظيفها لخدمة الإنسانية، والدفاع عن حقوق الناس، وتوفير حياة طيبة لهم؛ فيكون العلم بذلك علماً نافعاً، وبين عقل آخر يخفى فيه المنظور النقدى، وتتلاشى أسئلة الوجود والهوية، ويصبح فيه العلم حرفةً، وتحصيله وظيفةً، والإنتاج العلمى وسيلةً للترقى فى كادر مهنى، ويزيد الكمُّ، دون زيادة كيفية، ودون أى أمل فى نقلة معرفية حقيقية!

* مدرّسة العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة .

وقد حدث في عام ١٩٩٠ أن استقال د. عبد الوهاب المسيري من جامعة عين شمس ليتفرغ لإنهاء موسوعته عن اليهود واليهودية. وربما يمكننا البدء في إلقاء الضوء على أهمية المسيري كمفكر عربي من دلالة هذه اللحظة، وصلتها بما قبلها وما بعدها. فهي تدل على أن العلم بالنسبة له ليس وظيفة يتكسب منها، بل هو رسالة يحملها على كاهله، وأمانة يؤديها لأمته، ولذلك كان المسيري عقلاً عربياً موسوعياً للمعرفة والحكمة والنفع وخدمة قضايا أمته.

البداية، الرومانتيكية الإنسانية

يمكن إجمالاً وصف عبد الوهاب المسيري بأنه مفكر موسوعي، لكن الوصف الأدق هو أنه مفكر عربي رومانتيكي. والرومانتيكية هنا ليست طوباوية مفارقة للواقع، بل هي رؤية لقدرة الإنسان على تجاوز الواقع؛ إذ يتميز الفكر الإنساني بالقدرة على التوليد والتحليل والاستشراف، فلا يكون أسيراً مادية طبيعية ولا معلوماتية صلبة.

وهذه الرومانتيكية هي خيط ناظم في فكر عبد الوهاب المسيري، يرصدها المتابع لكتابات منذ بواكيرها. فقد كانت - للطرافة - معه حين كان ماركسياً، وربما كانت هي التي دفعته إلى تجاوز الماركسية إلى الإسلام، ثم حددت موقفه المعرفي / الحضاري الرّحب فوق الأرضية الإسلامية، ليختلف عن أبناء جيله الذين قاموا بنفس التحول لكنهم وقفوا في مربع الإسلام السياسي، أو كانوا أقرب إليه.

«الرومانتيكية المسيرية» هي التي دفعته منذ البداية إلى معاداة منطق الاستيطان. ليس فقط الاستيطان الصهيوني، بل الاستيطان الرأسمالي في جنوب أفريقيا أيام الأبارتهيد، والمقارنة بينهما. لذا فمن المفارقة أن تكون أفكاره التي كتبها باللغة الدلالة في لحظة تاريخية بعد ثلاثة عقود، لتجد لها تفعيلًا في حدث المشاركة العربية في مؤتمر دوربان ضد العنصرية والصهيونية في سبتمبر ٢٠٠١.

ورومانتيكية المسيري هي التي دفعته إلى التأمل في الخطاب الصهيوني ليري

فيه شيئاً آخر وراء الصهيونية، يراه جزءاً من الرأسمالية الإمبريالية، وأيضاً لصيقاً بمشروع الحداثة فلسفياً. ويربط المسيرى بين دوائر فكره المختلفة ربطاً مركباً عبر نماذج تحليلية، فلا يرى القارئ فى الحقيقة غرابة فى أن يكتب المسيرى فى اليهودية والصهيونية، وفى نقد الشعر، وفى نقد الحداثة، وفى العلمانية كنموذج معرفى، وفى التحيز الأكاديمى العلمى الغربى، وضد نهاية التاريخ، وفى الخطاب الإسلامى الجديد. . وأخيراً يكتب كتباً متميزة للأطفال تنال جوائز. فالخيط الناظم لذلك كله هو رؤيته الإنسانية المتجاوزة، والمؤمنة بقدرة العقل الإنسانى على الفهم والنقد، وقدرة الكائن الإنسانى على الإبداع والفعل، بتغيير المفاهيم السائدة وتفكيكها، وإعادة تركيبها وإعادة صياغة دلالاتها، وبتغيير الظروف التاريخى ضد موازين القوة المادية. بالانتفاضة مثلاً، كموضوع من أبرز الموضوعات التى كتب فيها..

الأدب: مفتاح البداية والمسيرة

عبد الوهاب المسيرى فى الأصل أستاذ أدب إنجليزى، كان وما يزال. ولم يتوقف - رغم انشغاله بالموسوعات والكتابة فى شتى الموضوعات - عن دراسة وتدريس الأدب، والكتابة النقدية الرفيعة. ومنذ البداية يظهر منحى رومانتيكية المسيرى فى اختياره مجال دراسته فى الماجستير والدكتوراه. فهو متخصص فى الأدب الرومانتيكى، ويهتم فى دراساته ببحث: كيف تتجلى من خلال كل قصيدة لحظة تاريخية محدّدة عبر المعنى وآفاق دلالاته؟. وحين يدرس القصائد الرومانتيكية، الواحدة تلو الأخرى، فإن هذا يؤدى إلى الإحساس بالتتالى التاريخى، ومن ثمّ يحاول أن يحلّ المشكلة المنهجية الكبرى، وهى كيفية الانتقال من النموذج الجمالى (الذى يؤكد استقلال القصيدة) إلى النموذج التاريخى (الذى يؤكد كونها جزءاً لا يتجزأ من عملية التتالى التاريخى). فيدرس قصيدة الملاح القديم لكوليردج، و«يفسرهما» ويعلّق عليها، مخالفاً تفسيرات النقاد الآخرين ومنطلقاتهم الفلسفية. ويدرس وردزورث الشاعر البارز، باحثاً دلالة أن يكتب بعد

نهايات قصائده إضافات شعرية، هي «إضافات متأخرة»، ومستتجاً من ذلك أن الحلولية والامتزاج بالطبيعة التي هيمنت عليه وعلى أشعاره، في النصف الأول من حياته، تلاها غم الإحساس باختلاف الإنسان ككائن رباني عن الطبيعة وانفصاله عنها، وعمق الشر، وضرورة الخلاص منه من خلال الإيمان بالإله والتجاوز، وعبث أسطورة تكامل الإنسان والطبيعة. وهكذا يقرأ المسيرى الشعر الغربى بعين جديدة، ترى عبر أدواتها التحليلية- ما لا يراه أهله.

وقد أصبح هذا خيطاً في دراساته المتخصصة عبر السنوات، التي يتابعها أهل النقد والأدب، وقد لا يدركها قارئ المسيرى في كتاباته المشهورة عن اليهودية والصهيونية. فهو يهتم في دراسات وبحوث عديدة بالأمثال الرومانتيكية، منذ لحظة ولادتها حتى لحظة احتضارها وموتها. ويقوده هذا التحليل للغة والمجاز والتجاوز إلى دراسة عن شعر «الهايكو»- أو ما يسمى «جماليات الحد الأدنى» اليابانية- متجاوزاً نقد الأدب الغربى للبحث في آفاق المعنى في ثقافات أخرى، رومانتيكياً!

ولذلك ؛ فإننا لا يمكننا أن نلمح هذا التوجه بمعزل عن احتفائه المبكر بشعر المقاومة الفلسطينية كجزء من النضال الفلسطيني. فلا نضال دون تجاوز وإيمان، مفارقين لحسابات اللحظة وميزان القوة العسكرية. وحين يترجم الشعر الفلسطيني فإنه يقدم جنباً إلى جنب رؤيته للنموذج الانتفاضى، باعتباره نموذج مقاومة إنسانية ضد السلاح وقوى البطش، مع رؤيته لهذا المجاهد الفلسطينى الأسطورى باعتباره إنساناً ذا ثقافة ولغة وتاريخ، يمكنه- وهو يجاهد لاسترجاع حقوقه- أن يوظف لغته في التعبير عن معاناته وحب، لتصبح لغة عالمية ضد الظلم.

التفكيك والتركيب؛ عقلية نقدية توليدية، ومفاهيم مقابرة

يصلح هذا عنواناً للعديد من إسهامات المسيرى الفكرية. فالتجاوز الذى آمن به، ورؤيته الإنسانية التى تبناها، هما اللذان نقلا من الماركسية إلى الإسلام، ومن

النماذج المعلوماتية الرصدية إلى الرؤى المعرفية الكبرى، فإننا نحتاجه لا ينفصل عن مسيرته الفلسفية. فقد وقف على أرضية الماركسية فترة طويلة، لكن دراسته كأستاذ للأدب الإنجليزي جعلته يدرك قدرة اللغة على التجاوز، وأن بين الدالِّ والمُدلول مسافة، هي مساحة العقل الإنساني المبدع، ومَعبراً من السببية الصلبة إلى السببية الرخوة. ومن هنا كان انتقاله من المادية إلى رحابة الإنسانية، وتأكُل النموذج المادى فى وعيه وإدراكه عبر وعيه بتجاوز التاريخ، وسيره فى دروب البحث حتى وصوله إلى قضايا الإيمان والعودة إلى الإسلام.

ومن قال إن الماركسية منقطعة الصلة بالتجاوز؟ اليوتوبيا الشيوعية حُلْمٌ متجاوزٌ، يستبطن رغم الظاهر المادى روحاً من العدل، رغم القصور!

هذا، وقد أثمرت رؤيته الإنسانية هذه عدة إسهامات له فى المجال الفكرى، من أبرزها: نقد فكرة «نهاية التاريخ». ففى دراساته المختلفة يوضح المسيرى مفرداته، ويحدّد بدقة مساحاتها الدلالية، لا فى ذاتها فحسب، بل وفى مقارنتها مع المساحات الدلالية المخالفة أو المتقاطعة، مثل الطبيعة/المادة، والعقلانية والمادية والمسافة. وهو يرى أن الإنسان ظاهرة مركبة لا يمكن أن تُردَّ إلى مادونها: الطبيعة/المادة على سبيل المثال، التى تتحكّم فيها نماذج مادية بسيطة رياضية/آلية، قوانينها ثابتة يمكن التنبؤ بها والتحكم فيها. فالتفريق بين الطبيعى والإنسانى أساسى فى تفكير الدكتور المسيرى ووعيه بالتاريخ.

وهو يرى أن اليوتوبيا التكنولوجية الطوباوية هى، فى جوهرها، محاولة لتطبيق قوانين الطبيعة على الإنسان. ونهاية التاريخ هى فى واقع الأمر نهاية التاريخ الإنسانى المركب، وبداية التاريخ الطبيعى البسيط الذى لا توجد فيه ثنائيات أو تجاوز أو تدافع. ثم يقترح المسيرى النماذج التحليلية والتفسيرية، بدلاً من التسجيل المباشر، كطريقة للرصد، لأنها طريقة مركبة قادرة على استيعاب ظاهرة الإنسان وتحليلها.

وقد بثَّ المسيرى هذه الأفكار مبكراً، وذلك فى كتابه **نهاية التاريخ : مقدمة لدراسة الفكر الصهيونى**، الذى صدر عام ١٩٧٢ كدراسة فى فلسفة التاريخ الصهيونى، تذهب إلى أن الفلسفات الفاشية تحاول دائماً أن تضع نهايةً للتاريخ

(الزمان والمكان)، وأن تبدأ من نقطة الصفر . وهذا ما يصنعه الصهاينة بالنسبة لكل من الفلسطينيين ويهود العالم ؛ إذ تتحول فلسطين العربية إلى «إرتس يسرائيل» أو «صهيون»، أى أنها أرض بلا شعب . أما يهود العالم فهم أشخاص مقتلعون لا وطن لهم، فهم شعب بلا أرض . وبذلك يتوقف تاريخ فلسطين (التي تنتظر أصحابها الأصليين، أى اليهود)، كما يتوقف تاريخ يهود العالم (فهم يعيشون فى المنفى، ويتوقون للعودة إلى وطنهم القومى الأصلى) . وحين يضع الصهاينة نهاية للتاريخ فهم لا يختلفون كثيراً فى هذا عن النازيين، الذين أوقفوا تاريخ كل العناصر التى قرروا أنها تعوق تطور الشعب العصى!

مفهوم الجماعة الوظيفية

من أبرز إسهامات الدكتور المسيرى تطويره لمفاهيم اجتماعية، وتوظيفها فى دراسته لظواهر جديدة . ولعل أبرز هذه المفاهيم هو مفهوم «الجماعات الوظيفية»، والذي استخدمه رواد علم الاجتماع فى دراسة جماعات داخل نطاق المجتمع تقوم بأدوار وظيفية معينة، وقد ترتبط ببطقة أو إثنية . وقد طبق المسيرى هذا المفهوم على الكيان الصهيونى، باعتباره كياناً وظيفياً فى إطار النسق الرأسمالى العالمى تكون لخدمة أهداف استراتيجية فى المنطقة، معطياً بذلك دلالة عميقة لوجود الكيان الصهيونى تتجاوز اغتصاب الأرض .

ويطور الدكتور المسيرى فى كتاباته مفهوم الجماعة الوظيفية، ويطبقه على تاريخ الجماعات اليهودية، منطلقاً من رأى ماركس وإنجلز وفير وسومبارت فى أصول الرأسمالية . ويطورة ليحلل قضية الدولة الصهيونية باعتبارها دولة وظيفية . فيقدم مفهوم «الجماعة الوظيفية» باعتباره أداة تحليلية أكثر تفسيرية وتركيبية من مفهوم «الطبقة» التقليدى .

والجماعة الوظيفية هى جماعة يستوردها المجتمع أو يجتدها من داخله، تُعرف فى ضوء وظيفتها لا فى ضوء إنسانيتها الكاملة، ويوكل المجتمع إليها وظائف لا

يُضطلع بها عادةً أعضاء المجتمع، إما لأنها مُشينة (البغاء- الربا)، أو متميزة وتتطلب خبرة خاصة (الطب والترجمة)، أو أمانة وعسكرية (الماليك)، أو لأنها تتطلب الحياء الكامل (التجارة وجمع الضرائب). ويتسم أعضاء الجماعة الوظيفية بالحياد، وبأن علاقاتهم بالمجتمع علاقة نفعية تعاقدية. وهم عادةً عناصر حركية لا ارتباط لها ولا انتماء، تعيش على هامش المجتمع في حالة اغتراب، ويقوم المجتمع ذاته بعزلها عنه ليحتفظ بمتانة نسيجه المجتمعي. وأعضاء الجماعة الوظيفية عادةً من حملة الفكر الحلولى والعلمانى الشامل.

وهكذا يقدم المسيرى، عبر تطوير هذا المفهوم، تحليلًا للجماعات اليهودية، والدولة الصهيونية، وتاريخ الفكر اليهودى والصهيونى.

الغرب والعالم : لا نهاية للتاريخ

انشغل المسيرى، مبكرًا، بالحضارة الغربية ومقوماتها، ورأى فى المدنية الأمريكية تحليلًا للحضارة الغربية فى مراحل الرأسمالية المتأخرة، ومن هنا كتب كتابه الفردوس الأرضى : دراسات وانطباعات عن الحضارة الأمريكية (١٩٧٩) ليقدم رؤية تحليلية لعلاقة الغرب بالعالم، انطلاقًا من فهم الرؤية الحداثية للعالم، والاحتمالات المعادية للإنسان الكامنة فيها، والمتجلية فى تاريخها وخبرتها ضد الأقليات وتصوراتها للآخر.

مبكرًا كتب فى مراجعة النظرة إلى أمريكا باعتبارها «الفردوس الأرضى»، وحديثًا كتب العالم من منظور غربى. وكان اهتمامه دائمًا يتجاوز السياسة إلى الحضارة، والاهتمام بالعمارة إلى إدراك قواعد العمران ذاته. ولم يكن فى ذلك يمارس نزعة شوفينية تحيزًا لعرويته، بل هو ينطلق من موقف إنسانى يتفاعل مع الآخر فى سبيل الدفاع عن الإنسان ضد المادية الشرسة، لذلك كان رمزًا محترمًا وصوتًا مسموعًا فى الدوائر الأكاديمية الغربية، وظل عبر مسيرته قادرًا على إقامة جسور إنسانية مع الجميع، مخالفين فى رأى فى داخل ثقافته، ومناقضين للرؤية خارجها.

وفى كتاباته فى التحيز وعن العلمانية ينتقد المسيرى الرؤية الحدائثية للعالم، لكنه لا يقف على أرضية تلفيقية محايدة، تهاجم الغلو والرّدة الحضارية وتزعم الاستفادة من مكتسبات الحضارة الغربية. بل هو يقوم- عبر نموذج الواضح فى تحديد علاقة الإنسان بالكون، ونقده للحلولية والعلمانية المادية- بنقد الحدائثية تجاوزاً لها، لا عداءً معها، أو مناقضةً لها. وهو بذلك يُقدّم خطاباً تجديدياً إنسانياً من فوق أرضية الحضارية العربية الإسلامية، يمكن بحق وصفه بأنه خطاب إسلامى جديد، يرتفع إلى المقاصد ولا يغرق فى تفاصيل الفقه. ومن هنا يُعدّ خطاباً إنسانياً، صالحاً للتواصل والتفاعل مع العالم والقوى والتيارات الإنسانية المختلفة المعادية للمادية والمعلوماتية الصلبة.

العنصرية والصهيونية

إن نموذج العقلية الموسوعية لعبد الوهاب المسيرى نموذج يستحق وقفةً وتأملًا، ويستحق دراسةً وتحليلًا، ويستحق احتراماً وتقديرًا؛ لأنه فى جوهره نموذج إنسانى إيمانى عربى عالمى.

فقد قام بالاستعانة بالنماذج المعرفية، وتحليل المفاهيم والدراسة النقدية، فى تقديم تصورات مغايرة للتاريخ والواقع. ومن أبرز ذلك كتاباته حول إعادة صياغة مفاهيم وصف الجماعة اليهودية، باعتبارها جماعات ثقافية متنوعة، ثم قيامه بتفكيك وإعادة تركيب الفكر والتاريخ اليهودى فى عدة كتابات، حققت تراكماً فى هذا المجال، وصارت من أبرز الأدبيات العربية فى هذا المجال. ومن اللافت قدرته على ربط هذه الرؤية الكلية بالقضايا السياسية بغية فهمها وترشيد إدراكها، بشكل يتجاوز المعلوماتية الرصدية الناقلة. ولعل أبرز كتاباته فى هذا الموضوع تلك التى كانت عن هجرة اليهود السوفيت، حيث نقد النقل المعلوماتى الرصدى للقضية، وتبنّا بأنها ستفكك المجتمع الصهيونى. وقد كانت موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية- التى صدرت بالقاهرة عام ١٩٧٥ عن مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، الأهرام- بداية كتابته فى هذا المجال، وظل يتابع تأصيل وتطوير

أطروحاته بدأب عبر السنوات . ومنذ عام ١٩٧٦ ربط بين الصهيونية والعنصرية ، وبين جهاد الشعب الفلسطيني وكفاح شعب جنوب أفريقيا ضد الأبارتهيد . وما أشد حاجتنا الآن لاستعادة هذه الأفكار فى ظل خطط تحويل الاستيطان الصهيونى فى فلسطين إلى مناطق عزل عنصري جديدة .

وهكذا كانت هذه الموسوعة الأولى نواة الجهد الموسوعى اللاحق للمسيرى ؛ إذ اكتشف ما سماه «جيتوية» المصطلح الصهيونى ، وهى أن لكل المصطلحات - بل المفردات التى ترد فى الكتابات الصهيونية معنىً محدداً يختلف عن معناه فى الكتابات الأخرى غير الصهيونية . فكانت هذه الموسوعة محاولة أولية لحصر هذه المصطلحات والمفردات ، وتحديد معانيها ، واسترجاع البُعد العربى / النقدى لها ، وتقديم تعريف مستفيض لمعظم المصطلحات الصهيونية الشائعة حتى ذلك الوقت ، ابتداءً بالصهيونية العمالية - على سبيل المثال - وانتهاءً بالكيبوتس . وقد بدأ الدكتور المسيرى كتابة الموسوعة الضخمة كمحاولة لتحديث موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية الأصلية ، ولتتبع فى رآه وجهوده فى مسارات مختلفة وتعمقها وتستفيد منها وتغذيها .

الحلولية والعلمانية الشاملة

حين انتهى الدكتور المسيرى من موسوعته الكبرى ، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية : ثمؤذج تفسيرى جديد (١٩٩٩) ، وجد أنه قد يكون من المفيد أن يتأمل فى إنجازها ، وأن يحاول أن يعلق عليه ، ويستخلص منه النتائج الفلسفية والمنهجية . وكعادته دائماً مع معظم أعماله ، كتب ما يقرب من أربعة مجلدات يوضّح فيها منهجه وأطروحته الأساسية ، ثم لخصها كلها فى المجلد الأول (المدخل النظرى) من موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية الحالية . وهو يعكف الآن على تطويرها لتصدر فى عدة أجزاء مستقلة .

وهو يرى أن ما بعد الحداثة العلمانية لا تشكّل انحرافاً عن الحضارة الغربية ، وإنما هى كامنة فى منظومة الحداثة نفسها وما يسميه «نزعتها التفكيكية» ؛ لأنها

جعلت من قوانين المادة الطبيعية معياراً لكل شيء، بما في ذلك الظاهرة الإنسانية . ولكن القانون الطبيعي لا يعترف بأية مطلقات، إذ أنه يقوم بتفكيك كل شيء، بما في ذلك الإنسان . ومع تفكيك كل شيء نصل إلى العدمية الكاملة، أو إنكار المركز-إلهياً كان أم إنسانياً.. وإنكار القيمة . بل وإنكار الحقيقة، ومن ثم نفى المقدرة على الحكم . وبذلك نكون قد وصلنا إلى مرحلة ما بعد الحداثة واللاعقلانية المادية .

وهو يطور مفهوم «الحلولية» (أى إنكار المسافة بين الخالق والمخلوق بحيث يصبحان جوهرًا واحدًا)، فيحرره من المعنى العقدي، ويكسبه دلالة تحليلية في دراسة العلمانية والحداثة، ومحاولات التجاوز في تيارات ما بعد الحداثة، وبيان قصورها لكونها عجزت عن التحرر من فكرة الإنسان الطبيعي . فحين يستعصى التجاوز بتمهيش الدين تسود الحتميات، وتصفى الثنائيات، وتصبح الظواهر ذات بُعد واحد، أى تسود الواحدة (الروحية والمادية)، بدلاً من الثنائية والجدل والتدافع .

ويدرس الدكتور المسيرى قضية الحلولية، ويذهب إلى أن الحلولية عملية تدريجية تنتهى بوَحدة الوجود، التى تنقسم إلى نوعين : وَحدة الوجود الروحية، ووَحدة الوجود المادية . وكلتاهما تتسم بالواحدة، وتصفية الثنائية التى تميز الوجود الإنسانى، وإلغاء المسافة بين الخالق والمخلوق . ووحدة الوجود المادية (أى سيادة القانون الطبيعى/ المادى على كُلِّ من الإنسان والطبيعة)، هى ذاتها . فى تصويره . العلمانية الشاملة .

والفرق بينها وبين العلمانية الجزئية يكمن فى أن العلمانية الجزئية تطالب بفصل الدين عن الدولة وحسب، وتلزم الصمت بخصوص مفهوم القيم المطلقة، والحياة الخاصة، والمرجعية النهائية للقرارات السياسية . أما العلمانية الشاملة فهى ليست فصل القيم الدينية عن الدولة فحسب، وإنما فصل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية عن حياة الإنسان العامة والخاصة، وعن المرجعية النهائية للدولة ولكل قرارات الإنسان . أى أنها فصل «القيمة» عن «الحياة» . ونتيجة لهذا يظهر العلم المنفصل عن القيمة، والجسد المنفصل عن القيمة، والحياة المنفصلة عن القيمة .

وهذه هي العقلانية المادية الكاملة المستحيلة . وإذا كان من الممكن تقبُّل العلمانية الجزئية، أى فصل الدين عن السياسة وربما الاقتصاد (بالمعنى المباشر والمحدد للكلمة)؛ فالعلمانية الشاملة أمر من العسير تقبُّله لأنها أيديولوجية كاسحة لا مجال فيها للإنسان أو للقيم . ومن ثَمَّ، فهي لا تتصالح لا مع الدين ولا مع الإنسان، مسلماً كان أم مسيحياً أم يهودياً، وتحاول أن تختزل حياة الإنسان فى البُعْد المادى وحسب!

التحيز: إنى لرى الملك علانياً !

ربما يكون من الغريب، فى ظل التفوق العلمى والبحثى فى الغرب، أن يقف عقلٌ عربىٌ مستقلاً؛ ليذهب إلى أن المناهج الغربية مناهج متحيزة لرؤيتها للعالم ولإدارتها للواقع، وأن لها حدوداً فى فهم وتفسير الظاهرة الإنسانية والاجتماعية، بل والطبيعية . لكن المسيرى فعل ذلك . وقد فعله بطريقة رصينة للغاية، ولم يفعله وحده، حيث أدرك أن هذه المهمة لا تقوم بها إلا مجموعة عقول من شتى التخصصات . فقام بجمع كتيبة من الباحثين العرب البارزين، كلٌ فى مجاله، من كل فروع العلم والمعرفة تقريباً، ليقدّم كل واحد رؤية عربية نقدية فى المفاهيم والمقارنات السائدة فى علم من العلوم أو فرع من فروع النظرية الاجتماعية والإنسانية، واللغويات، والعمارة، والدراسات الجديدة كالدراسات حول المرأة والألسنيات الحديثة، ويطوّر رؤى جديدة، تتجاوز التفكيك إلى التركيب ومحاولة تأسيس بديل، لا عربىٌ وحسب، بل إنسانى علمى وفكرى فى مجالات شتى .

ولعل كتاب التحيز : رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، الذى شارك فيه المسيرى وحرّره فى جزئين كبيرين (فى طبعته الأولى)، يمثل أحد أهم جوانب تميّز المسيرى . فرغم أنه قام منفرداً بأعمال فكرية تستلزم جهد جماعة، فإنه أيضاً حاول أن يجمع عقولاً متنوعة فى قضية التجديد المعرفى الأوسع، فى سعى منه لتأكيد التواصل عبر تنوع التخصصات والتجارب والأجيال . ولذلك فإن كتاب التحيز، على رصانته

العلمية وتفرده في المكتبة العربية، هو أيضاً تجربة فكرية وبحثية لها دلالات في فهم دور العقل الموسوعي في التواصل مع الساحة الفكرية والعلمية وإثرائها، وعدم الانعزال عنها، أو الاكتفاء بالذات والاكتفاء عليها، حتى ولو كانت متميزة، فضلاً عن الدعم العلمي والفكري للأجيال الجديدة، لتكتسب الشجاعة والقوة، التي تستلزمها العقلية النقدية والحضارية.

السيرة الذاتية، والكتابة للأطفال

عن حياته الفكرية، وعن وعيه بضرورة التمييز بين العلمانية الشاملة والعلمانية الجزئية، وعلاقة القرية والمدينة في ظل الحداثة، والصلة بين دراسة الشعر الرومانتيكي وبين دراسة الصهيونية وتاريخ الأفكار. كتب المسيري سيرته الذاتية، التي تحاول أن تؤرخ لتطوره الفكري، وتجيّب في الوقت نفسه عن هذه الأسئلة. ولذا فقد وصفها في عنوانها بأنها «سيرة غير ذاتية»، فهي ليست مجرد سيرة تضم تفاصيل حياة فرد، بل هي سيرة مفكر عربي مسلم. ولكنها في الوقت نفسه تتضمن الحقائق الخاصة بفرد متعين له أبعاده الخاصة جداً، ولذا فهي أيضاً «سيرة غير موضوعية».

إن كثيراً من العقول الموسوعية قد تقدم للآخرين معرفةً وعلماً واسعين، لكنها لا تزودهم بالضرورة بالتجارب الإنسانية والفكرية والفلسفية التي مرت بها، وبذلك لا تقدم خبرة فكرية تحقق نقلة إيجابية تثرى الدائرة الفكرية، وتسجل للأجيال مسيرة العقل الحضاري عبر سيرته. ولعل السيرة الذاتية الفكرية، كما قدمها المسيري، من أبرز الأعمال التي تقوم بهذه المهمة.

ولم يكتب المسيري سيرته الذاتية ليستخدم مصطلحات مركبة تستعصى على الفهم، أو يتمحور حول ذاته ويحكى تفاصيل شخصية. بل ليربط الإنسانى بالفكرى، ويقرن تاريخه الشخصي بتاريخ الفكر العربى المعاصر، وتاريخ قضايا الأمة وهمومها. ولعل هذا الكتاب يكون مصلحاً ثرياً للأجيال الشابة، لتتعلم كيف

يمكن للعقل أن يكون متجاوزاً للحظة التاريخية، وقادراً على فهمها والنظر إلى ما قبلها وما ورائها، استشرافاً للمستقبل.

لكن، ما الذى يدفع عقلاً مثل عقل المسيرى إلى كتابة قصص الأطفال، والتي حصل عنها على جائزة سوزان مبارك لأدب الطفل؟

الدافع هو رسالة العقل الموسوعى الذى يدرك أن الأمة التى تدافع عن فكر حضارى مستقل وفعل حضارى مستقل، لا بد أن تزود بهذه المعرفة القوية على كافة المستويات، وأن رسالة العقل الموسوعى هى إبراز جوانب تميز حضارته والمساهمة فى مواجهة تحديات واقعها. ومن هنا كتب المسيرى قصصاً للأطفال ضمنها رؤاه الفلسفية، وأبرز فيها قدرة القصص على تغيير رؤى العالم، حيث تخرج سندريللا من أسر العقل الغربى لتتواصل مع حاضرها، وتركب مترو الأنفاق، وتُدعى إلى حفل بمناسبة حصول الأمير قمر الزمان على الدكتوراه، وترتدى زياً أهدته إليها زينب هانم خاتون لا الساحرة الطيبة!

إنها قصصٌ مسيريةٌ.. جداً!

فلسطين: النموذج الإنسانى

تتلى المكتبة العربية بدراسات وكتب ومقالات كثيرة حول «القضية الفلسطينية»، ويدور معظمها حول التاريخ المعاصر ونشأة الصراع العربى/الإسرائيلى وتطوره، والكفاح الفلسطينى وقوى المقاومة الفلسطينية، والدوائر المختلفة للقضية داخلياً وإقليمياً، عربياً ودولياً، ومسارات التسوية والتوازنات الدولية. ومنذ اندلاع الانتفاضة الفلسطينية الأولى صدر العديد من الأبحاث حول يوميات الانتفاضة، وأثرها فى الكيان الصهيونى. كما برز اهتمام متزايد بالأوضاع فى ظل السلطة الفلسطينية وتوازنات القوى الفلسطينية، ومستقبل مفاوضات السلام وأزمة التسوية الراهنة.

كل هذه الأدبيات ركزت على «القضية» و«الشعب». وهي وحدات تحليلية هامة، لكنها من ناحية لا تعبر بدقة عن الإنساني/ الشخصي/ الفردي، ولا ترتفع إلى الفلسفى/ النظرى/ المعرفى من ناحية أخرى.

ومهارة فريدة استطاع المسيرى فى كتابات ودراسات متنوعة، فى الأدب والشعر والفلسفة والنظرية المعرفية، أن يجمع هذه الخيوط كلها ليرسم لنا صورة مركبة لفلسطين، فلسطين: الطفل والمرأة والرجل، فلسطين: الشاعر والأديب، فلسطين: الرؤية الثرية للكون والحياة.

وإذا كان المسيرى قد انشغل لما يزيد على العقدين بدراسة الجماعات والتواريخ اليهودية، وكذلك بتحليل الأيديولوجية الصهيونية، فإن هذا كان أيضاً محاولة لرسم صور الآخر اليهودى، الذى يواجهه الفلسطينى فى نضاله. وهذا الآخر ليس شخصاً مجرّداً، ولكنه أيضاً طفل وامرأة ورجل، وأدب وشعر، ورؤية مقابلة، ومتنافرة للكون والحياة. فلسطين جزء من تشكيل حضارى. والدولة الصهيونية أيضاً جزء من تشكيل اجتماعى وحضارى، هو أوروبا القرن التاسع عشر وتجربتها الرأسمالية وأدواتها الإمبريالية.

لقد تلمس المسيرى مبكراً طبيعة الإبداع الفلسطينى، هذه الروح النابضة التى ترتبط بالأرض لتدافع عن الوطن، لكنها لا تغرق فى الأرض/ المادة لتصبح رؤية قومية ضيقة، بل تجعل الأرض مساحة لاسترجاع الحق المسلوب، والدفاع عن ماضٍ وتراث هو أساس هوية للحاضر واستشراف للمستقبل.

يقرأ المسيرى ويحلّل شعر توفيق زياد ومحمود درويش وسميح القاسم وغيرهم، ويرصد هذه الصور التى تعبر عن مقاومة وصمود الإنسان الفلسطينى. وهو حين يعالج هذه النصوص كأستاذ متخصص فى الأدب، قبل أن يكون باحثاً بارزاً فى الصهيونية، أو مؤلفاً لكتابات موسوعية فى مجالات نظرية ومنهجية شتى. حين يعالج المسيرى - أستاذ الأدب والشعر - النص الشعرى الفلسطينى فإنه يرصد جماليات هذا الشعر الذى صاغته المحن، ولا يرى فى الشكل الفنى المتمرد، أو البنى اللفظية المتأكلة أحياناً، سوى محاولة واعية من الشاعر لإبراز هذا الدور

المحارب الفروسي للشعر والشاعر، بدلاً من تكريس الوقت لتجميل البنى اللفظية والانفصال عن الحياة^(١).

كما أن هناك مختارات في القصص القصيرة الفلسطينية ترجمها المسيري مع ابنته الدكتور نور المسيري. والقصص التي تضمها للمختارات ليست بالضرورة قصص مقاومة، فبعضها يتناول إشكاليات إنسانية عامة. وتدور المختارات حول الموضوعات التالية: ظلال الفردوس المفقود- منفيون في الأرض- لاجئون في أرض معادية- بابل- الموت في الحياة والحياة في الموت- أحلام الفردوس والعودة إليه. وهذه الكتابات في الشعر والقصص الفلسطينية تشكل، مع كتاباته عن الأدب الصهيوني والأدب المكتوب بالعبرية وآداب الجماعات اليهودية، نسقاً متكاملًا يقارن بين نسقين في إدراك الإنسان والوجود.

النموذج الانتقاضي

وحين تندلع الانتفاضة الفلسطينية يجد المسيري نفسه مستوعبًا تمامًا في أحداثها، ومستوعبًا تمامًا لأهمية هذه اللحظة التاريخية في الجهاد الفلسطيني. مما يدعوه إلى تأجيل مشروعه البحثي الأساسي وهو موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية قليلاً ليكتب دراسة فريدة عن الانتفاضة، هي الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية: دراسة في الإدراك والكرامة (تونس- ١٩٨٨م). وبدلاً من أن يرصد يومياتها بشكل معلوماتي أחרس، يستطلق المسيري، بطريقته المميزة، المعلومات والبيانات والتفاصيل اليومية الصغيرة لتتحدث بلسان إنساني متألق، ثم يجرّد منها رؤية معرفية تكمن وراء كل تفاصيلها، هي رؤية شاملة للكون والحياة. وبذلك يتجلى من التفاصيل الدقيقة نموذج إدراكي ومعرفي، لم يكن ليدركه إلا عالمٌ عربي منشغل مع آخرين بتأسيس علوم إنسانية عربية، أكثر قدرة على تفسير الواقع وتحريكه من

(١) د. عبد الوهاب المسيري: «شعر المقاومة الفلسطينية: العروبة والجماليات»، مجلة فكر، (القاهرة) أكتوبر ١٩٨٥. «أناشيد الانتصار الفلسطينية»، مجلة العربي (الكويت) سبتمبر ١٩٨٥. «الصمود والمقاومة والنصر»، مجلة أدب ونقد (القاهرة) يناير ١٩٨٩.

النماذج المستوردة جاهزة التصنيع . لذا كانت الانتفاضة بالنسبة للمسيري لحظة تاريخية نادرة كدروس للظاهرة الإنسانية في العالم العربي ؛ إذ رأى فيها النموذج المعرفي الذي يبلوره وقد تحول إلى حدث يومي .

وقد وضع المسيري يده على النموذجين المعرفيين المتصارعين في فلسطين المحتلة، فيما أسماه: نموذج التكامل الفضفاض غير العضوي، وهو نموذج يسمح بوجود ثغرات بين الأسباب والنتائج وبين الجزء والآخر، فأجزاؤه ليست متلاحمة مع بعضها البعض . وهو نموذج يعرف الثنائيات الفضفاضة والانقطاع، ويدور في إطار السببية الفضفاضة، ولذا لا يسقط في الواحدية أو التلاحم العضوي . ورغم استقلال الأجزاء عن الكل وعن بعضها البعض، إلا أنها ليست مفتتة ذرياً؛ فهي في علاقة تكاملية، بحيث يمكنها أن تتناسق فيما بينها وأن تتفاعل . ولذا فهو نموذج يعرف الاتساق والاستمرار والتكامل، ومع هذا يبقى لكل جزء من أجزائه استقلاله وكيونته وشخصيته وهويته . فالأجزاء مترابطة دون أن تكون متلاحمة عضوياً، والكل ينظم الأجزاء دون أن يستلعمها، ودون أن تذوب هي فيه، ودون أن تُردّ في كليتها إليه، والسبب له علاقة بالنتيجة، ولكنها ليست علاقة مباشرة صلبة .

وقد وضع نموذج التكامل الفضفاض غير العضوي هذا مقابل نموذج التلاحم العضوي، الذي تسم عناصره بأنها جميعاً متماسكة متلاحمة، بحيث لا يستطيع عنصر أن يستقل عن الكل، ولا يتمتع بمساحة يتحرك فيها بشيء من الاستقلال (وهذا هو النموذج السائد في الأوساط الثورية في العالم العربي، بل وفي العالم الحديث بأسره، وهو النموذج المهيمن على الدولة المركزية القومية وعلى منظومة الحداثة الغربية).

إن أبرز إسهامات المسيري أنه أدرك أن الانتفاضة ليست حركة عصيان مدني لتحرير فلسطين أو الشعب العربي، وإنما هي نموذج متكامل ورؤية للكون، يمكن استخدامه في إدارة المجتمع العربي بطريقة تفجر الإمكانيات الثورية والإبداعية لدى الجماهير، وهذا ما أخفقت فيه كل من الحركات الثورية العربية وأعضاء النخب الحاكمة . فإفجاز الانتفاضة إفجاز لنا جميعاً، نحن أبناء الشعب العربي والشعوب

الإسلامية . وهو طريقة للمجاهد ذات فعالية عالية . ولعل عودة الانتفاضة ونشاطها (فى انتفاضة الأقصى - سبتمبر ٢٠٠٠م) بعد سكونها، يعنى أن نموذج الجهاد لا يموت ، فهى قد تهدأ قليلاً لتراقب ما يحدث ، لتعود حية شامخة ، كالنجم الساطع فى سماءنا ، التى لا تتلأأ فيها ، مع الأسف ، كثيرٌ من النجوم !

الخطاب العربى/الإسلامى الجديد

هل يمكننا القول بأن كل إسهامات المسيرى تندرج تحت مسمى «خطاب عربى جديد» ، خطاب مركَّب يقدم رؤية مختلفة فى إدراك الحضارة الغربية والصهيونية والشعر الرومانتيكى والعلم والمنهاجية ، والعلمانية المادية الشاملة ، ونقد الحداثة والتجاوز الإنسانى ، ويرسم ملامح الخطاب الإسلامى المطلوب فى هذه اللحظة التاريخية ؟ هل قدّم لنا المسيرى نماذج تفسيرية ومفاهيم توليدية نقدية ، بما يمكننا معه القول بأنه ، عبر كل إسهاماته ، قد صار فى ذاته نموذجاً «مسيرياً» لمفكر عربى مختلف ؟

نعم .

فقد تجاوز المسيرى الخطاب العربى السائد حول العلمنة فى جانبها العقلى والرشيد ، ليقدّم رؤية تحليلية للعلمنة فى تطورها نحو معاداة الإنسان . وبذلك يعتبر الصهيونية أحد نماذج العلمنة المتطرفة ، ويدعو إلى إدراك العلمنة فى جوانبها غير الإنسانية ، وأزمتها فى مجال القيم والأخلاق التى هى أساس رؤى العدل والحرية .

وهكذا ينقل المسيرى العقل العربى إلى مساحات جديدة ، ويتجاوز بحق جدل الدينى والسياسى العقيم الذى سيطر على الفكر العربى عقوداً طويلة ، وذلك دون أن يسقط فى خطاب إسلامى سياسى مغلق وضيق . ويعطينا الشجاعة على صياغة مناهج علمية نقدية حضارية مختلفة ، لكنها لا تغرق فى الخصوصية ، بل تزعم أنها تملك قدرة تفسيرية مستمدة من أصولها الإنسانية .

وحتى العودة للإسلام لم تكن، عند المسيرى، عودة فردية خلاصية. بل كانت عودة لنموذج معرفي كُلى متجاوز يضع الإنسان فى قلب المنظومة المعرفية، ولذلك كانت عودته متواكبةً وتطويراً لفكرة النماذج التحليلية فى فهم الظواهر، لا نفى الآخر فكراً أو معرفة. فبلون نظريات كبرى لا توجد نماذج معرفية تعيننا على ترتيب تراكم المعلومات، لنستخرج منها معرفة تحليلية، لنكون، من ثمَّ، قادرين على تفسير الظواهر واستشراف المآلات.

إنها حقاً مسيرة فكرية ثرية. . دفاعاً عن الإنسان!



الكامن والمجرّد

رحلة فى عقل المسيرى

على جمعة*

تَسُدُّ موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية التى أصدرها د. عبد الوهاب المسيرى ثغرةً معلوماتية ومعرفية ومنهجية فى علاقتنا بالعدو الصهيونى، تلك المعرفة التى تصحّح مسار القرار السياسى، والاجتماعى، والاقتصادى، والعسكرى، بل والقرار الحضارى الذى ينبغى أن يكون مؤسَّساً على علم كافٍ وحقيقى بالآخر. وفى لقاء تليفزيونى فى أوائل السبعينيات مع الأستاذ محمد حسنين هيكل سأله المذيع حول مدى معرفة العدو بنا، ومدى معرفتنا بالعدو، فأجاب: إن معرفته بنا كبيرة وعميقة بصورة خطيرة، ومعرفته به لا تكاد تُذكر. وفى ذلك الحين كانت الأرضفة تعجّ بكمّ هائل عن اليهود والصهيونية واليهودية وإسرائيل والموساد... إلخ! وكانت هذه المفارقة- وهى حقيقية- تمثل أزمة فى حد ذاتها، وتقرب من الظاهرة الصوتية، حيث تتقوى اللغة، وتعلو النبرة، وتحسن الخطابة، ويشعر المتكلم أنه قد عمل شيئاً وصنع ما يجب عليه أن يصنعه من أثر فخامة الألفاظ وجلالة الأداء، فى حين أن الأمر لم يتعد بعد مرحلة الحديث أو عرض الرغبات أو التمنى!

وأنا ادعى أن العمل المتواصل لمدة ثلاثين عاماً، والذى قام به د. المسيرى، قد ملأ الثغرة، ووضع الأساس لاستمرار ملئها، لأن المعرفة لا بد أن تستمر؛ لأن طبيعتها متحركة نامية متغيرة، وليست جامدة أو مغلقة.

* أستاذ أصول الفقه بكلية الدراسات العربية والإسلامية- جامعة الأزهر، ومفتي الديار المصرية.

ولا بد أن هناك منهجًا كامناً وراء ذلك العمل الذى نجح وأنتج هذا التناج المتميز ، هذا المنهج ينبغى أن نسعى لاستخراجه من كمنه فى فكر المسيرى ، وأن نقوم برحلة نحاول فيها اكتشافه وكيف عمل . ولعل المسيرى يساعدنا بطريقة الاستبطان والتأمل الداخلى ، فى تتبع هذا المنهج وإبرازه فى صورة إجراءات يمكن محاكاتها وإشاعتها بين طلبة العلم والباحثين ، واستعماله فى التطبيق على الجزئيات ، وهذا هو المأمول من تحول الفكر إلى علم . فالفكر من خصائصه أن يكون طليقاً حراً ، أما العلم فيغوص إلى المعانى ، ويلتقط المجرّد خلف الجزئيات المتعددة ، ويرسم الأنساق المعرفية والعلاقات البينية ، وقد يكون ذلك فى حالة لم يستقر فيها المصطلح بإزاء معناه المحدد الدقيق الذى عرفه المنطق الصورى . ومن أجل هذه الخاصية الأخيرة يثور حول الفكر الجدل . وقبل تحوله إلى قالب العلم الجامد المحدد قد يرفضه بعضهم ، وخاصة الأكاديميون منهم ، وذلك لأنهم سيحاكمونه بمعانى المصطلح الدقيقة التى شاعت عندهم واستقرت بينهم . إلا أن الفرق بين العلم والفكر سيظل أمراً واجب المراجعة ، حتى تتم عملية التطور الفكرى والعلمى معاً .

لقد نشأت الجامعة أولاً ما نشأت وهى ترعى الفكر ، وتجعل من أروقتها محضناً له حتى يشب ويوضع فى قالبه ، ويتحول إلى علم قابل للنقل والتعليم . واستمر الفكر يجرى فى صورة نهر مستمر التدفق ، يغذى العلم كل حين . وهذا ما ميّز الجامعة فى مفهومها الأصيل عن التعليم الأساسى . ولكن للأسف ، حدث أن اعترى هذا المدد الفكرى فتورٌ ضرب الفكر داخل الجامعة فى مقتل ، وجعلها محضناً للعلم فقط ، مما اضطر المفكرين إلى الخروج عن وظيفة الجامعة ، والتحرر من الاتصاف على التلقين ، والعودة بأنفسهم إلى مجال الفكر ، والتأمل ، والتدبر . ولعل المسيرى كان من أبرز من فعل ذلك ، فأمّتنا بهذه الموسوعة المعرفية الفكرية على حالها التى خرجت عليها .

فالموسوعة إذن ليست مجرد جمع لمعلومات وسرد لحقائق ، بل هى عملية تجديد

للجزئيات حتى تصل بنا إلى الكامن الذى وراءها، وتحاول أن تستخدم ذلك الكامن فى فهم وتحليل المعلومات التى لدينا والحقائق التى نتوصل إليها .

ومن هناك ؟ فإن هذه الموسوعة لابد أن يُنظر إليها كعمل كلى، وليس شأنها شأن الموسوعات الأخرى التى يُرجع إليها عند الحاجة لمراجعة مادة بعينها . إن هذه الموسوعة تبين كيفية تحليل المعلومات ، وبناء الأنساق المعرفية بإزائها ، فلا بد من إدراك تلك الحقيقة حولها ، وهى أنها نشأت وصُنعت «للقراءة» لا «للمراجعة» .

لقد استطاع المسيرى أن يجمع فيها بين المعلومات التى نحتاج إليها ، وبين الخلفيات الكامنة التى تعطينا قدرة على التفسير والفهم الأعظم ، ولعل هذا كان وراء عدم ذكر مراجع للاستزادة أو التفصيل ، حيث تُعد الموسوعة عملاً إبداعياً تعكّر عليه الإحالة إلى مصادر أخرى قد تُسلّك فى التحليل غير ذلك المنهج ، وتعرض بخلاف ذلك العرض ، فتكون الإحالة حيثشذ نوعاً من التناقض ، وضرباً من الاضطراب . وفى الحقيقة ، إن هذا النوع من التكاليف ليس مطروحاً عندنا ، ولذلك تجب مراعاة ذلك ، واعتبار الموسوعة عملاً يجب أن يُحتذى فى قابل الأيام . وهى فتح جديد يذكّرنا بتسمية أحمد باشا تيمور للأعمال الموسوعية الشاملة باسم عربى الاشتقاق يعبر عن هذا المعنى الذى أمامنا وهو كلمة «معلّمة» ، فهو مصدر ميمى يُشتق للدلالة على الزمان والمكان والحدث .

والعلم فى اصطلاحنا التراثى إدراك جازم مطابق للواقع ناشئ عن دليل ، فهو من أنواع الاجتهاد والإبداع ، وفيه خروج عن التقليد - الذى يكون عن غير دليل - ، وهو أيضاً جازم ؛ لتسلسل مراحل وقوة برهانه .

هذه كلمة عامة حول الموسوعة ومنهجها ، ويمكن أن نلخص ما نريد قوله تفصيلاً حولها فيما يلى .



أول ما تعلمنا هذه الموسوعة هو التوافق بين سرد المعلومات وتحليلها، مع الرغبة فى الوصول إلى المنهج الكامن والنموذج المعرفى الذى يمكن به تفسير كل الظواهر وتحليل كل المفردات .

وغياب هذا المفهوم يوقع كثيراً من المؤلفين فى التناقض، فيبدأ الواحد منهم كتابه بنموذج، ويتوسطه بنموذج آخر، ويختمه بثالث، وهو لا يدرك أنه قد خالف نفسه ونافض ما تبناه، وأن الأخذ باللاحق ينقض السابق ! .

إن البحث عن «الكامن» من أهم مباحث المعرفة بمعناها الفلسفى، فهو يمثل القاعدة الكلية أو الضابط الكلى لمجموعة كبيرة من الجزئيات، ولقد شغل هذا الأمر الفكر الإسلامى، وكان وراء جملة من العلوم الأساسية المنظمة للفهم، والمرشدة للفكر، كعلم أصول الفقه، وعلم أصول الحديث (المصطلح)، وعلم القواعد الفقهية، وعلم الفروق والجوامع . . ونحوها من العلوم المتميزة التى نشأت فى محضن الإسلام، دون أى تأثير بالفكر الغربى اليونانى أو الفكر الهندى الشرقى .

ففى علم أصول الفقه، مثلاً، نجد النظريات السبع التى تمثل نتاج رحلة فى فكر الفقيه المجتهد، حيث إنه أثار أسئلة تمثل مشكلات بحثية، وأجاب عنها بمجموعة من الإجابات كوَّنت نسقاً فيما بينها، وأنشأت علاقات بينية فيما بينها، لتخرج لنا فى النهاية علماً ناضجاً كاملاً، أصبح أداة لفهم النص، وصار استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية لا يتم إلا تحت مظلة هذه الأداة .

وهذه هى النظريات السبع :

(أ) نظرية الحُجَّةية : وتبحث فى : ما الحجة التى يمكن بها أن نترك الأحكام الشرعية؟ والإجابة أن الحجة هى القرآن، باعتباره النصِّ الموحى به، المعصوم من التحريف، المنقول إلينا بالتواتر الذى يفيد القطع، وهو كلام الخالق المطلق الذى يخرج عن حدود الزمان والمكان (وهذه هى قضية عدم خلق القرآن، بمعنى الإقرار المطلق به، وتحريره من النسبية) . وبناءً أيضاً على أننا ملتمسون فى هذه الحياة الدنيا، فنحن لم

نُحْلَقُ عِبَادًا، وَأَنَا مُحَاسِبُونَ عَلَى مَا نَفْعَلُ فِي يَوْمٍ آخِرٍ فِيهِ الْحِسَابُ (العقاب والثواب)، وأن هذا التصور الكلي يجيب عن الأسئلة الكلية الكبرى التي شغلت البشر منذ بدء الخليقة، وهى: من أين أتيت؟ (الماضى)، وماذا أفعل الآن؟ (الحاضر)، وماذا سيكون غدًا؟ (المستقبل). وهى الإجابات التى شكلت بالأساس علم الكلام عند المسلمين، وهى أيضًا الإجابات التى تجيب على أسئلة إيليا أبى ماضى فى طلاسمة!

وإذا ثبت أن القرآن هو الحجة التى يؤخذ منها الأحكام، فإنه - أى القرآن - يأمر باتباع بيان المبلِّغ عن ربه، وهو الرسول صلى الله عليه وسلم، فى سته، فالسنة هى البيان العملى التطبيقى لما جاء فى القرآن من سنن إلهية، ومبادئ عامة، ومقاصد شرعية، وقيم عالية، وأحكام فقهية، وتصوُّر عام للإنسان والكون والحياة والوجود والمعرفة.

ب) نظرية الإثبات : إذا تقرر أن القرآن والسنة مصدر التشريع، فكيف ثبتنا عبر العصور؟ هنا نشأ علم مصطلح الحديث وعلم القراءات فيما سُمى «علم النقل»، ووضعت الأسس والمعايير لضبط هذا الجانب بما لم يوجد فى تراث أمة من الأمم حتى اليوم. وقد تساير النقل الكتابى مع النقل الشفاهى للقرآن والسنة، عن طريق تلقى كل جيل عن الجيل السابق بالقراءة والتعلم والتعليم، وتولدت علوم تراجم الرجال والجرح والتعديل والرواية والدراية. مثلما تولدت علوم مساعدة للتقد الداخلى للنص كعلوم النحو والصرف والبلاغة، ومباحث اللغة فى دلالات ألفاظها وخصائصها. كل ذلك من أجل تحقيق الإثبات (أو القبول والرد).

ج) نظرية الفهم : كيف نفهم النص الذى اعتبرناه حجة ثم ثبتت لدينا صحته؟ للإجابة عن هذا السؤال المهم وضع الأصوليون مجموعة من أدوات التحليل، التى يمكن بمراعاتها عصمة الذهن عن الخطأ فى الفهم، وأن يكون الفهم دقيقًا عميقًا صحيحًا، أقرب ما يكون لما يتبادر إلى ذهن العربى - الذى كان مصدر التشريع بلغته - من معنى، وجمعوا ذلك من مجموع اللغة العربية فى مفرداتها وقواعدها، ومجموع الأحكام الفقهية الموروثة، المتفق عليها والمختلف فيها.

د) نظرية القطعية والظنية : باستعمال هذه الأدوات فى فهم النص حدث احتمال

فى دلالة بعضها، وقطع فى بعضها الآخر . إلا أن ما وقع فى الاحتمال لم يكن أيضاً محلّ خلاف ، بل كان محلّ إجماع على أحد معنّيه، وهنا جاء دور الإجماع لىحافظ على هوية الإسلام، ويمنع من حمل النص الظنى الدلالة . المقطوع بمعناها فى نفس الوقت - إلا على معناه المجمع عليه .

هـ) نظرية القياس : ولما كانت النصوص متناهيةً، والأحداث مستمرة غير متناهية، ولكل حدث حكم ولا بد - لم يكن بدّ من تنظيم عملية الإلحاق، بحيث يُلحق حكم غير المنصوص عليه بحكم المنصوص عليه أو الأقرب شَبهاً به، وحيثُ تكون الشريعة سارية بروحها فى كل مستجدٍّ، وذلك برعاية العلل والحكم والمقاصد التى ترمى إليها الشريعة فى أحكامها .

و) نظرية الاستدلال : وهى مجموعة من المحدّدات كالعرف، وسد الثريعة، وقول الصحابة، وشرع من قبلنا . . ونحوها، مما تمثّل بيئةً للحكم يجب مراعاتها ومراعاة المصلحة، ولو كانت مرسلّة عن الدليل الشرعى .

ز) نظرية الاجتهاد : وفيها تفصيل شروط الباحث، وكيفية بحثه، وكيفية إيقاع النص على الواقع .

هذه النظريات السبع تبين لنا ترتيب فكر الأصولى، وتمثّل رحلة فى عقله، وهى التى بلورت مسائل أصول الفقه بوضعه المعروف لنا إلى اليوم .

(٧)

فكيف يمكن أن نصل إلى ذلك التحليل وإلى الكامن وراء المذكور؟ إنه يتم بواسطة عملية ذهنية يمكن أن نطلق عليها التجريد . ولقد كان الأقدمون يطلقون عليها تنقيح المناط والسير والتقسيم، حيث نقسّم صفات الشئ المطلوب تجريده، ونسبّر غور كل قسم لتحرير الباب منها، بحثاً عن الكامن وراءه .

والتجريد يعنى إسقاط المشخصّات عن أربع جهات : الزمان - المكان - الأشخاص - الأحوال . والتجريد منهج محترم، ولكن قد يؤدى، بناءً على عناصر أخرى، إلى نتائج مختلفة بين شخصين يستخدمانه فى تحليل مسألة واحدة . . ولكن سيظل

التجريد عملية فكرية مقبولة ولازمة، حتى نصل - وإن اختلفنا - إلى الكامن الذي يساعد على التفسير .

إن هذا التجريد يمكن أن نلاحظه في الحديث النبوى : (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ) تعدل ثلث القرآن ، أو الحديث الآخر : « (يس) تعدل ربع القرآن » ، حيث يشير الحديث إلى أن القرآن يتكلم عن التوحيد والشرعة والنظام الأخلاقى ، والتوحيد بذلك واحد من ثلاثة موضوعات أساسية يتكلم عنها الكتاب الكريم ، فالإخلاص ثلث القرآن بهذا المعنى . . . وهكذا .

ونلاحظ هذا فى كتاب أصول القضاء الشهير الذى بعث به عمر بن الخطاب إلى أبى موسى الأشعرى حيث ورد فيه : « . . . واعرف الأمثال والأشباه ، ثم قس الأمورَ عندك . . . » . وكذلك ، نجد الشافعى يعتبر حديث « إنما الأعمال بالنيات » ثلث العلم ، ويجعل ثلاثة أحاديث يبنى عليها الدين وهى هذا الحديث ، وحديث : « من أحدث فى أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد » ، وحديث : « من حَسَن إسلام المرء تركهُ ما لا يعنيه » .

فكيف يتم إسقاط المشخصات فى الجهات الأربع ؟

يمكن تطبيق ذلك فى مثل حديث : « دخلت امرأة النار فى هرة حبستها . . لا هى أطعمتها ، ولا هى تركتها تأكل من خشاش الأرض » على النحو التالى : حيث نجد هنا امرأة ، يمكن أن نسقط صفتها الأنثوية ، فتكون بذلك إنساناً . وهرة يمكن أن نسقط تحديد نوعها ، فتكون مطلق الحيوان . ويمكن أن نجردها عن صفة الحيوانية ذاتها ، لتصبح إشارة إلى أى جزء من الكون . وحسباً يمثل مطلق الإيذاء والاعتداء . وبذلك تكون دائرة العلاقة فى الحديث بين إنسان - وكون - وفعل . ومن هنا يمكن أن نخرج بالتجريد إلى الكامن فى الحديث وهو : يجب أن تكون علاقة الإنسان بالكون علاقة إحسان ، لا علاقة اعتداء . فإذا أضيف إلى هذا المعنى أن السماء والأرض تبيكان على الصالحين ، وأن الكون مسخر لبنى آدم ، وأن الكون يسجد لله - سبحانه - ويعبده ، وأن الاتجاه العام هو طاعة مخلوقاته له سبحانه ، إذا تكونت هذه الرؤية الكلية لدى الإنسان تبين منها أن علاقة الإنسان بالكون علاقة تكامل وتفاعل وتعامل ، وليست علاقة

صراع- كما هو مستقر في الفكر الإغريقي القديم-، فوجود الصراع في الكون لا يعني أنه أصل العلاقة بين الإنسان وبين الأكران.

(٢)

و مما يجب الاهتمام به أيضاً التأكيد على ضرورة قراءة الموسوعة في إطار مصطلحاتها التي سكَّها ونحتها المسيري، حيث إن بعض هذه المصطلحات قد تخالف مفاهيمها التي استقرت عند طوائف من المتخصصين في علوم شتى. وقراءة الكتاب من خلال دلالات مصطلحاته الخاصة شيء مقرر لا جدال فيه. والكلام عن قضية المصطلح يثير في النفس أسئلة مهمة، وهي: كيف ينشأ المصطلح؟ وكيف يُقبل لدى الجماعة العلمية؟ وكيف يتشعر؟ وكيف يستقر؟ وهي أسئلة متصلة بتحول الفكر إلى مرحلة العلم، وكيفية التعامل مع الأفكار، ووجوب عدم قبوله الفكر قبل نضجه، ووجوب أن تكون تلك القولية- عندما تحدث- غير مانعة من انطلاق الفكر واستمراره وعطائه المتجدد. إن تحكُّم الصناعة في الفكر هي أول طريقة لو أد ذلك الفكر والقضاء على أى أمل في الإبداع، ولذلك كان الاهتمام بقضية المصطلح وما يتعلق بها أمراً لازماً في هذا المجال.

ومن أسس ذلك في تراثنا أنهم قالوا: الاستعمال من صفة المتكلم، والحملُ على المعنى من صفة السامع، والوَضْعُ للمعاني بإزاء الألفاظ من صفة الواضع- والواضع هنا هو منشئ العلم، أى المفكِّر- فاللغة إنما وُضعت لأداء المعنى، حتى يصل إلى ذهن السامع من أقرب طريق فينشأ عندئذ تلقُّ سليم. فالأداء والتلقى من وظائف اللغة- ويدونهما سنصل إلى «حوار الطرشان»!، ولا بد فيهما من مراعاة الوضع، وهذا كله راعاه المسيري عند التطبيق، وينبغي أن يلاحظ في الموسوعة كمفتاح لقراءتها.

(٤)

إن البحث عن الكامن والتجريد الموصل إليه، والمصطلح وحرية انطلاق الفكر هو الطريق الموصل إلى تأسيس النموذج المعرفي. ولقد بذل الدكتور المسيري جهداً كبيراً

فى بناء هذه الطريق ، وفى الوصول إلى ذلك النموذج فى دراسته لليهود واليهودية والصهيونية ، فحرر مصطلح النموذج المعرفى ، وعقد حلقات نقاش «سيمنارات» وندوات ومجموعات عمل ، حتى أصبح على أرض صلبة حول النموذج مصطلحاً ومفهوماً ، وفى هذه الطريق الطويلة تدرت عقول ذكية وكفاءات متميزة من خيرة شباب الباحثين على فهم النصوص والمعلومات ، والقدرة على التحليل والربط وبناء النماذج المعرفية والأنساق المنهجية . فلم تكن الموسوعة . كما قد يظن البعض من عمل شخص واحد ، بل هى نتاج فرق عمل متصلة تدرت حتى تجعل من هذه الموسوعة مدرسة تُعلّم وتُدرّب على إدراك العصر بجملته ومدارسه الفلسفية والسياسية الشائعة .

(5)

ومن هنا ؛ فإن الموسوعة يجب أن تكون بداية عمل موصول ، لا نهايةً جهد مشكور . ولذلك فتحن - من كل ما سبق - نطلب من المسيرى ما يلى :

أ) وضع خطة للأبحاث المنشقة ، ونعنى بها الأبحاث التى يمكن أن تخدم الموسوعة ، أو أن تنطلق منها ، أو تُتم بعض موادها ، أو تطبّق بعض مناهجها ، أو تتعلق بشيء من ذلك كله .

ب) وصف رحلته الفكرية فى صورة إجراءات حتى تستفيد بها الأجيال .
ج) إتمام موسوعة العلمانية على هذا النحو من المجهود المعرفى .

د) استمرار الاستفادة من الموسوعة فى صورة المقارنة بين الحياة اليهودية ، بما اشتملت عليه من تيارات وفرق وتطور وانحسار ومشكلات ومواجهات ، وبين الحياة الإسلامية وإيجاد مواطن التشابه ومواطن الاتفاق ، وإدراك الكامن وراء كلٍّ من التشابه والاتفاق بين الحياتين ، فبمثل هذا تقترب معرفة العدو ومعرفة كيفية التعامل معه من التمام .

نسأل الله أن يوفق الأستاذ الدكتور المسيرى ، وأن ينفع بجهد وعمله ، وأن تستفيد الأمة من ذلك كله ، لتنتقل نحو غد أفضل .

مفكر عربي في سياق عالمي المدخل إلى فكر المسيري كاثين رايلي *

يقف عبد الوهاب المسيري في مصاف المنظرين المبدعين في مجال الدين والمجتمع، جنباً إلى جنب مع أسماء مرموقة من قبيل ابن خلدون وماكس فيبر وإميل دوركهايم. وكما فعل سابقوه اللامعون، استخدم المسيري عقلية واسعة المدى، وتعليماً أدبياً عريضاً، وطاقة هائلة - كي يقدم إنتاجاً نظرياً ثرياً، ويتناول بعضاً من أهم قضايا عصره الثقافية والسياسية.

غالباً ما تختزل المداخل النظرية العظيمة الدين والمجتمع إلى ضدّين ديباليكتيكيين. فهناك مدخل فيبر المعروف «العقلاني والكارزمي»، ومدخل ترولتش «الكنيسة والطائفة»، ومدخل المدرسة الفرنسية «المقدس والمدنس». وعلى طريقة مشابهة، علّم المسيري كثيرين منا كيف تُميّز العواقب الاجتماعية لأفكار لاهوتية كالتجاوز والحلول (الكمون).

يرتبط التمييز الواعي للمسيري بين موجات الفكر التجاوزية والحلولية ارتباطاً واضحاً بتعرفه على البروتستانتية الأمريكية في الستينيات، حيث كانت البروتستانتية - بالنسبة إلى معظم الأمريكيين - مؤسسة خفية، وعقيدة مسيطرة، لا يكاد يقترب منها أحد بهدف التحليل والمراجعة. لقد قام علماء اجتماع الدين بدراسة الكاثوليكية واليهود، وبينما تمكّن علماء لاهوت بروتستانتيون - من أمثال

* مؤرخ أمريكي بارز - رئيس جمعية دراسات تاريخ العالم بالولايات المتحدة.

بول تيليتش Paul Tillich ، ورينهولد وريتشارد نيبور Reinhold and Richard Nieburh ، وهارفي كوكس Harvey Cox . من اكتشاف وجوه الفكر البروتستانتى، كانت الدعامات الثقافية للبروتستانتية الأمريكية من المسلّمات الواسعة النطاق .

أما المسيرى، وهو الأجنبى الذى لا يتعمى إلى الثقافة الأمريكية، فقد استطاع بعين ثاقبة وأذن واعية، أن يلحظ ما أخفق «أهل البلاد» فى الإمساك به . واستطاع المسيرى المُنظّر أن يغزل هذه الملاحظات فى نسج غنى . لا زلتُ أذكر تعليقه، ربما فى أول لقاء لنا، على الطريقة الأمريكية فى المحادثة، والتى رأى أنها انعكاس للبروتستانتية . قال المسيرى : إن المعنى الذى يرمى إليه شخصٌ ما فى مصر ينعكس فى نبرة صوته، أما فى أمريكا فإن الناس يتحدثون بشكل روتينى ! حتى وهم ينطقون كلمات من قبيل «خيالى»، «غير عادى»، «رائع»، فإنهم يقولونها بأكبر درجة من سطحية المشاعر، وكأنما يُعلّقون على الطقس ! لقد رأى المسيرى أن ذلك الخلل بين التعبير من ناحية وبين العاطفة أو المشاعر من ناحية أخرى، وبين المضمون والمظهر، إنما يظهر بوضوح شديد بين البروتستانتين الأمريكيين، وأن جذوره تستمد غذاءها من اللاهوت البروتستانتى، وخاصةً فى ذلك الإحساس المعبّد، بسبب المسافة بين تجاوز الإله وسموه وبين ضعف البشرية البادى .

غير أن دراسة الأدب الأمريكى والإنجليزى كانت هى الوسيلة التى تحولت فيها هذه الأفكار إلى نظرية يدعمها الدليل . فمن خلال قراءته لشعراء مثل تشوسر وكوليردج ووردزورث وويتمان، استطاع المسيرى أن يستجلى استخدام الكاتب للتجريد أو التخصص كدليل على إيمانه بألوهية حلولية أو مجاوزة، أو كدليل على وجود ميول لديه نحو العلمانية أو وحدة الوجود . وكانت مثل هذه الأفكار والموضوعات جديدة، بل غريبة على «النقد الجديد» اللاتارىخى، والذى كان مُجتاحاً أقسام الأدب الأمريكى والإنجليزى فى الستينيات، لكن المسيرى بكتابته المُنقعة وشخصيته القوية استطاع أن يهزم معارضيهِ .

فى بداية معرفتى بعبد الوهاب المسيرى، كنت أفهم أنه يستخدم مصطلحى

الحلول والتجاوز كى يُفرَّق بشكل عام بين الحساميتين الكاثوليكية والبروتستانتية . إذ أنه من المعروف أن الكاثوليكية تؤكد على مبدأ حلول الإله ، وتعكس ذلك مؤسسات تاريخية كالكنيسة والبابوية . بينما أكد لوتر وكلفن على مبدأ ضعف الإنسان وهشاشته أمام إله بعيد مجاوز . غير أن هذه المفاهيم ساكنة ، فى أحسن حالاتها . وكان فكر المسيرى دائماً أكثر عمقاً وحركة (دينامية) من ذلك . لقد بين كيف خلقت أفكار كالحلول والتجاوز ديناميات ثقافية مختلفة ، ليس بين الكاثوليك والبروتستانتين فحسب ، ولكن أيضاً داخل الجناح الواحد . فعلى سبيل المثال ، ومن خلال ما كتبه كل من وردزورث وويتمان ، فرَّق المسيرى بين البروتستانتية الإنجليزية التقليدية وبين البروتستانتية الأمريكية الراديكالية . والأكثر من ذلك أن المسيرى استطاع أن يُبين ، من خلال إنتاج فرد واحد مثل والت وتمان ، كيف يمكن أن تتقلب الأفكار البروتستانتية المتشددة فى مبدأ التجاوز إلى النقيض ؛ أى تتحول إلى نوع من وحدة الوجود العلمانية التى تتجلى فى الاحتفاء بالذات ، وفى النظر إلى الجسد بوصفه مصدراً للطاقة ، وقوة الحياة . وفى مقال تال عن ثورو بعنوان : «الانسحاب إلى ولدن **Walden** والخيال البروتستانتى الكلفنى» يرى المسيرى أن الانتقال من مبدأ التجاوز المتشدد إلى مبدأ الحلول المتشدد وحد البروتستانتية الأمريكية ، بدايةً من فلسفة «قوطون ماثر» ، وانتهاءً بتجاوزية «نيو إنجلاند» ، صابغاً الثقافة الأمريكية برمز النزعة الفردية العلمانية وعبادة الطبيعة :

«ربما تتمثل الفكرة الأصلية للمذهب البروتستانتى فى الإيمان بأن الفضل والمغفرة إنما تأتيان عبر الإيمان ، الأمر الذى يعنى من ناحية عجز الإنسان الكامل أمام الله وعدم جدوى جهوده كى يحقق الخلاص . لكنّه يعنى ، من الناحية الأخرى ، استقلال الإنسان عن أية أطر مؤسسية زعمت الحق فى أن توجه فضل الله ومغفرته للإنسان . كما أنه يعنى أيضاً حرية الإنسان فى أن ينال فضل الله ومغفرته بشكل فردى ومباشر» .

وكما فعل قوطون ماثر ، ذهب ثورو إلى الغابات «كى يكون متواصلاً حقيقياً فى الطبيعة» على حد قول المسيرى .

والسؤال الآن: هل ساعدت البروتستانتية عبد الوهاب المسيري على فهم الصهيونية اليهودية، أم أن العكس هو ما حدث؟

صرح المسيري في مقابلة صحفية مؤخراً (في ٣٠ يناير ١٩٩٧): «تعرفت على أمريكا في عام ١٩٦٣. ومن فوري اكتشفت فكرة نهاية التاريخ»، وهو يشير بذلك إلى الفكرة التي ترى أمريكا بوصفها «صهيوناً جديداً» يقوم «بإنهاء التاريخ».

وأيما ما كان من شأن السؤال الذي طرحته، فالذي يهمنا هو أن انفتاح المسيري على المجتمع الأمريكي والصهيوني قد مكّنه من أن يُعمّم نوعاً خاصاً من الخبرة الدينية، التي من الممكن أن نسميها «صهيونية». كانت خصائص هذه النظرة بولا تزال. تقوم على إنكار أهمية الماضي في مقابل أن مستقبلاً أبدياً سيقوم في هذا العالم، ومن ثمّ يتحول تجاوز الإله إلى حلولية دنيوية، وتُستعمر أرض بلا شعب من أجل شعب بلا أرض، ومن أجل إقامة المدينة الخالدة، وكذلك من أجل إقامة أو خلق الثقافة الحق التي لا تتأثر بخصوصيات الزمان أو المكان أو الذوق أو الأخلاق؛ أي أمريكا وإسرائيل باختصار. لقد وجدت في فكرة الصهيونية كميل عام في التفكير وفكرة وجود الصهيونيات المقارنة دافعاً قوياً لي وأنا أبحث عن طرق لفهم وكتابة التاريخ المقارن. لقد قدمت الصهيونية تشابهات عديدة، في تاريخ أمريكا وإسرائيل وجنوب أفريقيا و«مستعمرات استيطانية» أخرى، قبل أن ينتشر مصطلح «الصهيونية» ذلك الانتشار الواسع (يُعد مصطلح «الأم الجديدة» الذي وضعه المؤرخ لويس هارتز في ذلك الوقت المبكر وسيلةً فجّةً بالمقارنة).



وبالإضافة إلى هذا المنظور الديني، كانت لدى المسيري مهارات في فهم الحياة الاجتماعية، كما كانت لديه رؤية النّساج الماهر الذي يعرف كيف وأين تلتقي خيوط النسيج، فضلاً عن أن دراساته المبكرة كانت تحمل تقديرًا للتراث العقلي للماركسية الأكاديمية. في الستينيات، كان الذين يبحثون عن العلاقة التي تربط بين الدين والمجتمع هم فقط من يتسبون إلى التراث الماركسي. أما بالنسبة للمسيري فكانت الماركسية تعني نفوراً أخلاقياً مما أسماه ماركس «للمجتمع البرجوازي» خاصة في مسألة

تدهور المجتمع وانتشار المادية الاستهلاكية . كانت ماركسية المسيرى هى الاحتفاء بالموارد التاريخية والعقلية والروحية التى نستمد منها ما يعيننا على خلق المعنى . لم تكن الماركسية ، كما يراها المسيرى ، علاقة بالأحزاب السياسية ، كما أنها لم تكن تحمل أية علاقة بالاتحاد السوفيتى أو الصين فى عهد ما ، على الرغم من أن البلدين كانا يمثلان نموذجين يحتذى بهما الآخرون الذين يتمون إلى اليسار فى الستينيات . كان الارتباط باليسار ، بالنسبة للمسيرى ، جهداً إبداعياً من أجل فهم العالم ، الأمر الذى تطلّب منه قراءة منتظمة لدوريات مثل «مجلة اليسار الجديد» ، والتعرف على فكر جماعات مثل مدرسة فرانكفورت ، وقراءة ما أنجزه مفكرون بارزون مثل هربرت ماركوز وماكس هوركيمر .

لقد كانت هناك ، حتى وقت قريب ، علاقة قوية بين اليسار وبين حركة التحرير الفلسطينية ، وهى الحركة التى لعب فيها المسيرى دوراً مهماً ومؤثراً بوصفه منظرًا ومتحدثًا . كما أنه . بوصفه مستشاراً للشئون الثقافية بالجامعة العربية فى فترة السبعينيات ، ومؤلفاً ومحرراً وناشرًا لعدد من المؤلفات عن الصهيونية وإسرائيل وفلسطين ، والتى تتوجه إلى جمهور أمريكى وجمهور أكبر من الناطقين بالإنجليزية . كان ولا يزال واحداً من أكثر المدافعين عن القضية الفلسطينية والعربية فاعلية وتأثيراً . فعندما كان الصهيوونيون يروجون لدعايتهم بأنه لم يكن هناك شيء اسمه الثقافة الفلسطينية كثقافة خاصة بذاتها ومنفصلة عن نظيرتها الأردنية أو العربية ، قام المسيرى بجمع وترجمة نماذج من شعر المقاومة الفلسطينى ، وتمثّل ذلك فى نشر كتابين هما : عاشق من فلسطين وقصائد أخرى (١٩٧١) والعُرس الفلسطينى (١٩٧٧) . كما كان المسيرى - دون أن يلجأ قط إلى الدعاية أو التلقيق ، وبطابعه النظرى العميق والرصين - متفوقاً دائماً على شاشة التليفزيون الأمريكى فى برامجه الإخبارية الرئيسية كبرنامج "The Mc Neill Lehrer News Hour" وفى المناظرات الجامعية وفى المقالات التى كان ينشرها فى جريدة نيويورك تايمز الشهيرة ، فضلاً عما أنجزه من كتب ومقالات . وكثيراً ما كان المسيرى يوطّن نفسه على شلّ قوة الهجوم المضاد كما حدث فى الضجة التى أثّرت فى الولايات المتحدة فى أعقاب صدور قرار الأمم المتحدة الذى ساوى بين الصهيونية والعنصرية . كان رد فعل عبد الوهاب المسيرى أنه قام فى ١٩٧٧ بكتابة

ونشر كتابه أرض الميعاد: في نقد الصهيونية السياسية، وهو الكتاب الذى قام بالكشف عن الأصول المعادية للسامية لدى الحركة الصهيونية وبرنامجها. وفى موازاة ذلك، أصدر مجموعة مقالات كتبها وحررها بالاشتراك مع ريتشارد پ. ستيفنس Stevens تحت عنوان إسرائيل وجنوب أفريقيا: تطور علاقة، الأمر الذى وضع الصهيونية بكل وضوح داخل السياق الكولونيالى الأوربي، الذى يعتمد إنشاء مستوطنات لليبيض خطأً ومنهاجاً له.

لم تقف كتابات المسيرى السياسية عن الصهيونية وإسرائيل وفلسطين عند إضفاء فهم مغاير لتلك القضية. فيفضل رؤيته النظرية العريضة والتاريخية، كثيراً ما حملت كتاباته صفات نبوية. ففي أوائل السبعينيات، كتب المسيرى على سبيل المثال عن «نهاية التاريخ» بوصفها جوهر الصهيونية، وكان ذلك قبل ما يربو على عقد من السنوات من استخدام فرانسيس فوكوياما لهذا المصطلح، الذى جعل من «نهاية التاريخ» مجازاً للسياسة الحديثة. وتنبأ عبد الوهاب المسيرى أيضاً بانتفاضة الحجارة فى ١٩٨٤ قبل سنوات من هبّتها، وذلك لأنه أدرك الدرجة التى تصبح عندها «دينامية المستوطنة المكيفة الهواء» مهددة بأسلحة غير قاتلة ومتوفرة وقابلة للتدوير كالحجارة، التى باتمائنها إلى الأرض قالت للإسرائيليين: «لن نبرح موجودين هنا أبداً»!



وفى السنوات الأخيرة بدأ عبد الوهاب المسيرى يستمد قوته من التراث الإسلامى، وركّز هجومه على العلمانية أكثر منه على الرأسمالية، رافضاً بذلك الضغوط المستغربة والمناهضة للدين التى تخضع لها الماركسية. يضع المسيرى العلمانية، بوصفها محدداً رئيسياً للتحليل الاجتماعى والتاريخى، فى صدارة التحديث الغربى باعتبارها القوة الدافعة نحو التغيير. ويميّز تمييزاً مفيداً بين ما يسميه علمنة «جزئية» وأخرى «شاملة»، حيث يرى أن العلمانية تختلط فى بعض الأحيان بفكرة الفصل بين الكنيسة والدولة، التى قد تكون أمراً محموداً بوصفها لجاماً أو كابحاً للسلطة المطلقة، وكاشفاً للاستبداد والفساد، وبذلك يسمو الدين عن حيل والأعيب السياسة العملية. بيد أن هذه العملية، التى تحققت فى أوروبا

على أيدي حركات كانت تنشأ الديمقراطية في القرن السابع عشر والثامن عشر، ليست سوى شكل جزئي من عملية العلمنة. أما العلمانية الشاملة، فإنها أكثر من ذلك. إنها العملية الأكثر ضرراً، والتي نتجت عنها مذاهب الاستهلاكية والتفتية والأنانية، فضلاً عن الانهيار الاجتماعي، وهي كلها أضرار لحقت بالمجتمعات الغربية في العقود الأخيرة. تلك هي العلمانية التي يحذر منها عبد الوهاب المسيري، إذ أنها في جوهرها «ترمي إلى خلق عالم خالٍ من القيمة».

والسؤال الآن: هل تنشأ العلمانية الشاملة، حتماً، من العلمانية الجزئية؟

يرى المسيري أن ما حدث في الغرب ليس بالضرورة نموذجاً بالنسبة للثقافات الأخرى. ربما كان العالم الإسلامي على حافة إغراق من قبل الأسواق الدولية وثقافة الإنترنت وعناصر أخرى من عناصر المجتمع العلماني الغربي، غير أن دراسة التاريخ والأدب الغربي وترسيخ الثقافة الإسلامية كفيل، في رأى المسيري، بأن يُحصّن العالم الإسلامي في مواجهة ذلك الاتجاه.

ويذهب المسيري بنظريته عن العلمانية الشاملة إلى طرق تذكرنا بتنظيره المبكر لفكرتى الحلول والتجاوز. إنه يرى أن العلمانية ليست إلحاداً فحسب؛ ففي رأيه أنها ربما جاءت نتيجة آراء دينية على شاكله مذهب الربوبية الأوربي، الذي يرى أن الإله لا قيمة له في الأساس. وربما نشأت العلمانية الشاملة من نظريات لاهوتية تؤمن بالتجاوزية المتشددة أو الحلولية المتطرفة، ذلك أن المبدئين كليهما يقومان بتهميش الإله، و"تحرير" البشر من الاكترات بما هو سماوى مقدس.



وفي رأى أن نموذج «الجماعة الوظيفية» واحدٌ من أهم النماذج التي طوّرها المسيري في السنوات الأخيرة وأكثرها إثماراً. ويعود هذا النموذج إلى اهتمام المسيري «بنظرية الأقلية الوسيطة» في فترة السبعينيات، وهي النظرية التي خرجت من نموذج ماكس فيبر الخاص «بالشعب المنبذ». يتقدم النموذج التفسيري للجماعة الوظيفية خطوة مهمة على طريق فهم الصهيونية داخل منظور ثقافى اجتماعى

عريض . و«الجماعة الوظيفية» مجتمع مهاجر غريب ، أو جماعة داخلية مجتدة تستطيع ، انطلاقاً من «أجنتيتها» ، أن تؤدي وظيفة ضرورية لا تستطيع أو تستكف غالبية المجتمع أن تؤديها . وبذلك فمن الممكن النظر إلى المربين اليهود في أوروبا في القرون الوسطى و«يهود البلاط» في القرنين السابع عشر والثامن عشر في هذا الإطار ، بوصفهم جزءاً من فئة أو طبقة أكبر تشمل الحصانيان في البلاط الصيني والعثماني ، والقوزاقيين في روسيا القيصرية ، والغجر في أوروبا ، والإنكشاريين في المجتمعات الإسلامية . ولا يكتفى المسيري بالحديث عن المالك الأجانب في مصر ، لكنه أيضاً يضمن أمثله جماعات وظيفية عربية وإسلامية هاجرت إلى بلاد أخرى ، ويضرب مثلاً بالتجار اللبنانيين في أفريقيا .

يتفوق هذا النموذج التفسيري في مزاياه على المناقشات المبكرة للصهيونية ومفهوم «الشعب المنبوذ» ، حيث يقوم هذا النموذج بإخراج الصهيونية من الخطابات التي تؤكد على التفرد اليهودي ، وهي خطابات تنصف بالصهيونية ومعاداة السامية . وحقيقة الأمر ، كما يرى المسيري ، أن فكرة التفرد ذاتها (شعب الله المختار) إنما تنبع من افتقار الجماعة الوظيفية إلى هوية إنسانية أكمل من تلك التي يسمح بها المجتمع الحاكم . إن فكرة المسيري بأن الجماعات الوظيفية تنتشر بدرجة أكبر في المجتمعات التقليدية (لأن مثل هذه المجتمعات تمنح أنشطة مثل الربا والاتصال بالموتى والسحر والدعارة) ، وأن أفراد مثل هذه الجماعات الوظيفية هم «أوائل الداعين إلى نمط الحياة الحديثة ، والحملّة الأولى للعصرية ، ومروجو العلمنة» - إنما توحى بدينامية عامة للتغيير التاريخي . كما أن المسيري لا تفوته ، كما تعكس كلماته الساخرة بعنوان «الخروج من فئد صهيون» بجريدة الأهرام ، مفارقة قيام أول دولة وظيفية تحاول الحفاظ على هوية دينية ، في الوقت الذي تتألف فيه من غالبية سكانية علمانية !



وقد بدأ المسيري ، في الفترة الأخيرة ، يركّز اهتمامه على المستقبل : مستقبل مصر وإسرائيل ، ومستقبل المجتمعات العربية والإسلامية ، بل ومستقبل العالم . وفي رأيه أن أكثر الأمور خطورةً وتهديداً لهذا المستقبل هو مشروع عولة الحضارة الغربية .

وإنى أجد نفسى متفقاً معه فى معظم اهتماماته فى هذا الصدد . فعلى سبيل المثال ، الإفراط المتزايد فى استعمال الموارد الطبيعية لا يزال كما هو ، حيث «يستهلك ٢٠٪ من سكان العالم من ٨٠٪ إلى ٨٥٪ من موارده الطبيعية» . وكما يقول فى إحدى دراساته : «إن الحداثة الغربية ، بطبيعة تعريفها ، لا يمكن محاكاتها» . كما أننى أجد نفسى متفقاً معه ومُثنيًا عليه عندما يقول :

«إننا ننشُد حداثة جديدة ، نقوم أكثر ما نقوم على سلام العقل البشرى مع نفسه ، وليس على ثورة من الآمال فى تحقيق تقدُّم لا يعرف حداً . ونبغى حداثة تُجَلُّ وتُعَلَّى من قيمة الإنسان والطبيعة ، ومن ثَمَّ تكون حداثة لا تنهض على الغزو أو القرصنة ، بل تُوازن بين الإنتاجية وأفكار العدالة ، وبين حقوق الإنسان الفرد وحقوق المجتمع» .

إنى فقط أتساءل عن مدى جدوى الحلول الدينية ، فى مقابل الحلول الاقتصادية والسياسية ، لهذه المشاكل . فبينما يرى المسيرى فى المقابلة التى أشرنا إليها آنفاً أن «الحداثة الغربية تقوم على ميثافيزيقا الحلول أو الكمون التى تنكر التجاوز ، فإننى أرى أن هذه الميثافيزيقا ، المتجلية فى المادية والاستهلاكية والأداتية للثقافة الغربية ، نتاج لسياسة التكتل والإعلان واختراق السوق ، أكثر من كونها نتيجة لنقص فى الناحية الدينية (الأمريكيون مثلاً ، حسب أغلب المقاييس ، شديدو التدين ، وعلينا أن نتذكر رأى المسيرى بأن الاعتقاد الدينى قد يكون موجوداً داخل علمانية شاملة) .

إن المسيرى على وعى واضح بالطريقة التى يقوِّض بها مجتمع السوق كل القيم غير الاقتصادية فى المجتمعات الغربية :

«ينظر مجتمع السوق إلى العالم (الإنسان والطبيعة) باعتباره مادة استعمالية يمكن توظيفها ، ويرى من الضرورى أن يتحول العالم كله إلى فضاء كبير لا تحكمه سوى قوانين العرض والطلب وتحقيق أقصى الأرباح والمتعة الجنسية . ومن ثَمَّ فإن مجتمع السوق يحاول أن «يُرشِّد» العالم أجمع ، كى يستطيع أن يحوِّله إلى مصنع أو سوق أو ملهى ليلى أو شركة سياحة» . والملاحظ أن إضافة عبارة «المتعة الجنسية» ، وكذلك استخدام كلمة «يُرشِّد» ينمان عن المنظور الماركسى الناقد الذى ينطلق منه المسيرى .

ويقول المسيرى فى فقرة أخرى :

«فى رأى الناقد الأمريكى الماركسى فريدريك چيمسون أن روح ما بعد الحداثة تعبير عن الروح الرأسمالية فى عصر تعدد القوميات . لقد استأصل رأس المال (هذا المصطلح المجرد المراءوغ، الذى لا يضع فى اعتباره حدوداً أو زماناً أو مكاناً!) كل الخصوصيات، فضلاً عن الذات المتماسكة التى يتوحد بداخلها التاريخ والعمق الشخصى . ومن ثم فقد حلت قيمة سعر الصرف العام محل القيمة الأصلية» .

لكنه يضيف قائلاً :

«لو كنت مكان چيمسون فى تحليله لما بعد الحداثة، لاستبدلت بمصطلح «الرأسمالية» ما أسميه «العلمانية الشاملة» إن الإشارة إلى قيمة سعر الصرف العام، الذى يلغى أية خصوصيات، ليست إشارة إلى رأس المال كمفهوم اقتصادى، بل كآلية معرفية تفكك وتهدم أى شىء فريد، خاص، عميق، مقدس، أو مشحون بالغموض، وتلك هى السبل الأساسية لنزع القداسة عن الإنسان» .

لكننى أرى فى الآلية الاقتصادية المنتشرة للسوق سبباً أكثر إقناعاً من الآلية المعرفية، وأرى فى الرأسمالية سبباً أكثر تحديداً من العلمانية . ولابد أن أعترف، فى هذ الصدد، بأن المسيرى قد ساعدنى على رؤية مستنقع الحداثة الغربية بهذه الطريقة . وأتذكر اندهاشى الشديد، بعد لقائه فى عام ١٩٦٥ بوقت قصير، عندما وصف نفسه بأنه ماركسى، حتى إننى سألته عما يقصد من وراء هذا الوصف، فقال : «إن ذلك يعنى مجمل التأثيرات التى شكّلت الأفكار التى أعتنقها وأدافع عنها» . وكان ذلك حديثاً مهماً بالنسبة لى، لأنه أفضى بى مباشرة إلى النتيجة نفسها . لقد كان ذلك أشبه بأننى عرفت عن طريقه اسم دينى الذى أعتنقه . لذلك فإننى أجد نفسى اليوم وقد حيرنى التغير الذى مرّ به، وأحاول فهمه ! . لقد صار تغييره هذا محل جدال طويل بيننا، وهو جدال تمّ بثّه فى أماكن أخرى كثيرة، ولا أظن أنه سوف يُحسم هنا، وإنه لمن الاستخفاف بصداقتنا الطويلة ألا نحافظ على استمرار هذا الجدل .

إن اختلافنا، على نحو من الأنحاء، هو الاختلاف القديم بين الحتمية الاقتصادية والأسواق الرأسمالية على القضايا التى يشير هو وچيمسون إليها

واضحة جداً، كما أننى أعتقد أنه يتفق معى أيضاً على أن القوى الاقتصادية تلعب دوراً كبيراً فى تشكيل وتكوين الشخصية الحديثة، كما أنها تلعب دوراً ملحوظاً فى خلق ما يطلق عليه المسيرى، متأثراً بالفيلسوف الماركسى الأمريكى الراحل هربرت ماركوز، وصف «الإنسان ذى البُعد الواحد». وربما يكون رد المسيرى على ذلك هو أن العلمانية الشاملة والولع بالحلول العقلية والعلمية لكل المشاكل يمثلان شيئاً أقوى من الرأسمالية، فضلاً عن أنه سابق لازدهارها، إذ نراه يتساءل فى مقالته «أفكار حول د. فرانكشتاين»: «هل من المحتمل أن تكون حيادية العلم الحديث، التى هى سر نجاحه، هى أيضاً لبّ توحشها؟».



وفى النهاية، ربما تكون لاختلافاتنا علاقة بالكَمِّ الذى نريد أن نتخلى عنه من الحداثة الغربية. فالعلمانية والعلم شيان واضحان بالنسبة لى؛ لأننى أرى أنهما قد حققا خيراً كثيراً، ولا أحسب أنهما مسئولان عن خطايا الرأسمالية. ورغم أنه يؤسفنى أن عقلية الكثيرين فى ثقافتنا عقلية أدائية خالية من القيمة، فإننى لست مستعداً لأن أضحى بأشياء مثل فصل الكنيسة عن الدولة، أو المثل العلمية للموضوعية، أو ما يسمى «أخلاقيات الإجراءات» (ذلك المفهوم المرتبك الذى يقع من الديمقراطية موقع الجنود، والذى كثيراً ما يهدف إلى اللعب بعقول الشعوب!). إننى أجد نفسى أقل سخطاً وغضباً تجاه بعض الأمور، كالمسألة الجنسية وتفكك العلاقات الأسرية فى ثقافتنا، وأقل ميلاً نحو فرض القيود، ولا سيما القيود السلطوية أو الأبوية ذات الآثار الجانبية المدمرة، كتقييد حرية تعبير الفنانين، وتقييد حرية النساء بهدف توجيه حياتهن. وفى المحصلة الأخيرة، ربما كان صديقى أكثر منى أخلاقية، وأكثر تفاؤلاً بشأن تغيير عقول البشرية والطبيعة البشرية، وأكثر يقيناً فيما يتعلق بالطريقة التى يجب أن تتغير بها مثل هذه الأشياء!



لا يحتاج المرء إلى أن يكون صديقاً لعبد الوهاب المسيرى لمدة أربعين عاماً تقريباً كى تبهره سعة اطلاع الرجل، وملمه الفكرى العريض، وغزارة إنتاجه. وهذه

الصفات يراها على الأقل مَنْ يجيد الإنجليزية والعربية، ويملك بصرًا قويًا، وعقلًا ذكيًا، ووقتًا وفيرًا. . . يستطيع بها أن يقدّر عمقه الفلسفي ونثره ذا الظلال المتباينة. ولقد حاولت هنا. وبدون امتلاك قوة البصر وذكاء العقل ووفرة الوقت! أن أستمّر، كما فعلت على مدار السنوات، في اللهاث إلى جوار الرجل وأنا أستمع إليه في اهتمام. أذكر أنني، وأنا أقوم بالتدريس لطلبة الدراسات العليا، كنت أنظر إلى نفسي باعتبارها «أذنًا لصوته»! وكان صوتًا قويًا ومقنعًا، حتى وإن لم يكن عاليًا أو ذا نبرة كارزمية بما يوقف قطارًا متحركًا. ولما صرت أذنًا له منذ تلك الأيام، فإن عليّ أن أعترف أنني كنت أذنًا صماءً للإيمان الديني، وكذلك الحال بالنسبة لما كتبه المسيري باللغة العربية. وأجد نفسي غير قادر على التعليق على موسوعته البارزة عن اليهودية والصهيونية التي استهلكت جلّ وقته وطاقته في السنوات الأخيرة.

ووددتُ، ربما مندفعًا بالغيرة عما لا أفهمه، لو أننا عشنا في عصر لم يشعر فيه المسيري بالحاجة إلى الانخراط في الحلبة السياسية المتقلبة من عالمه ومن زمنا! ووددتُ لو استطاع أن يخصص قدرًا أكبر من طاقته الفياضة للقضايا الأكبر والأكثر نظرية التي يجيد رصدها ودراستها بذكاء شديد.

وكم أود لو أنني كنت قادرًا على نحو أفضل أن أقدرُ نداءه بتأسيس علم اجتماعي إسلامي يختلف عن علم الاجتماع في شكله المعروف. وكنت أتمنى، لو استطعت، الاتفاق معه على رؤيته بأن العلمانية قوة أكثر حيوية وفاعلية في التغيير من الأسواق والتكنولوجيا. بيد أنني، بتأثري الشديد بالمسيري الشاب، لا زلتُ ألهث دونه بمسافات طويلة!

المسيرى والفلسفة

أحمد عبد الحليم عطية*

مقدمة

إذا أردنا تناول الفلسفة - أو قل صورة الفلسفة - كما ظهرت فى موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، فنحن نواجه صعوبة كبرى، أو صعوبات متعدّدة. وليست هذه الصعوبات فقط من قبيل: وما شأن المسيرى والفلسفة وهو أستاذ للنقد الأدبى وخبير فى الدراسات اليهودية والصهيونية؟ وهو سؤال يُطرح بشدة من قبيل المتخصصين. ولا من قبيل اتساع العنوان وعدم تحديده، وهل المقصود به الفلسفة كما ظهرت فى الموسوعة؟ وكيف تم تناول قضاياها وأعلامها ومصطلحاتها؟ وكيف توظيف المسيرى لتاريخ الفلسفة والنظريات الفلسفية المختلفة التى حفلت بها الفلسفة المعاصرة فى تياراتها المتعدّدة، خاصة مدرسة فرانكفورت. والعلاقة بين هذه التيارات وبين اليهود واليهودية والصهيونية من جانب، وبين القضايا التى يثيرها المسيرى من جانب آخر.

تتمثّل الصعوبة فى الحضور الحى المباشر والدائم للفلسفة على امتداد صفحات الموسوعة، بل وتأسيس الموسوعة كلها - كما يظهر من المجلد الأول - على رؤية فلسفية محدّدة يعلن عنها، وإعطاء المفاهيم والمصطلحات دلالات خاصة باستخدامها فى سياق مختلف عما هو متعارف عليه، مما يجعل الحديث عن

* أستاذ الفلسفة بكلية الآداب - جامعة القاهرة .

الفلسفة عند المسيرى يقتضى إعادة كتابة موضوعات الموسوعة من جديد فى إطار كتاباته السابقة، وهو عمل يكاد يكون مستحيلاً، إضافة إلى خطر التداخل وعدم التحديد بين رؤيتنا لجهد المسيرى وما قدّمه المسيرى فى موسوعته .

وفى حالة المغامرة - والكتابة عن المسيرى والفلسفة مغامرة على كل! - وقبول التحدى؛ فإن السؤال هو: كيف يمكن تناول الموضوع: المسيرى والفلسفة، أو الفلسفة فى موسوعة المسيرى؟ والعنوانان متداخلان وليسا متطابقين. وعلى أى مستوى ستكون معالجتنا لهذا الموضوع/ القضية؟ أُنكون على مستوى الإطار الفلسفى العام الذى ينطلق منه المسيرى فى الموسوعة، أقصد المبادئ النظرية المنهجية التى يتخذ منها أسساً وغاية، وتمثل الرؤية العامة للعمل، أم على مستوى المصادر والمكونات، التى تمثل الأداة المعرفية، وتوظيف المسيرى لها من أجل بيان العلاقة بين تاريخ الفلسفة ومذاهب الفلاسفة من الجماعات اليهودية وبين الحضارات التى عاش فى كنفها هؤلاء الفلاسفة منذ فيلون وصولاً إلى چاك دريدا؟ أى منذ الحلولية الكمونية الواحدية (والمصطلح للمسيرى) وصولاً إلى الفلسفة المعاصرة وتيارات ما بعد الحداثة؛ التى تصادف أن معظم أصحابها من أعضاء الجماعات اليهودية، أم أن المعالجة ستكون على مستوى بنية الموسوعة، والوقوف أمام الفلاسفة والقضايا الفلسفية التى حفلت بها مجلداتها الثمانية، والعلاقة بين الأسس الفلسفية التى يقدمونها، والمعتقدات الدينية والصوفية الحلولية التى تقوم عليها اليهودية، والأسس العنصرية التى تتأسس عليها الصهيونية؟

لا شك فى أن الصعوبات متعددة، والمغامرة قائمة، والطريق وعرة، خاصة بالنسبة إلى متخصص فى الفلسفة يقوم على تدريسها منذ ما يزيد على رُبع قرن، فضلاً عن أن الفلسفة فى تصوره هى رؤية للكون والمجتمع والإنسان لها لغتها واصطلاحاتها، كما أنها - وكما نجد فى مذاهب الفلاسفة على امتداد تاريخ الفلسفة - بحث فى الوجود ونظرية للمعرفة ونسق للقيم. وعلى ذلك؛ فإننا إذا أردنا أن نتناول فى هذه الدراسة «المسيرى والفلسفة» فيمكن التمهيد بالآتى:

إننا لا نستطيع تناول الفلسفة في موسوعة المسيرى دون الإشارة إلى قناعاته الفلسفية: رؤيته في الأنطولوجيا، والأسس المعرفية التي ينطلق منها، والقيم التي يؤمن بها وينظر لها. ويمكن تناول ذلك تحت عنوان «الرؤية الفلسفية» كما تظهر في الموسوعة وكما يحددها صاحبها تحت عنوان إشكاليات نظرية. وهى فى الحقيقة تأكيد لمنطلقات المسيرى الفكرية، والتي عبرت تحولات متعددة من تبني اليسار الجديد، إلى رفض مظاهر الحضارة الغربية، إلى البحث عن أسس جديدة للمعرفة وجدها فى قناعات معرفية دينية توحيدية، والتي تظهر فى عملين آخرين هما: فقه التحيز و الخطاب الإسلامى الجديد. ونحن يمكننا فى دراستنا هذه إعادة بناء ما طرحه المسيرى عن فكرة النماذج كأداة تحليلية على امتداد المجلد الأول من الموسوعة. ونقصد - بمعنى أدق - نموذجي «الحلولية الكمونية الواحدة»، و«العلمانية الشاملة» كإطار نظري للتفسير، بالإضافة إلى نموذج «الجماعات الوظيفية».

وتتوقف داخل هذا السياق أمام المسألة الأساسية فى نظرنا، وهى مكونات الرؤية الفلسفية للمسيرى أو مصادره. وليس المقصود بالطبع المراجع التى اعتمد عليها، فتلك مسألة شكلية - رغم أهميتها - بل نقصد عناصر رؤيته، وهى عناصر شديدة التعقيد، حيث تتدفق الأفكار والمعلومات والتحليلات فى الموسوعة بطريقة لا تسمح لصاحبها بالتوقف لرد أسس رؤيته إلى مصادرها، وهو غير مُطالب بهذا، فتلك وظيفة الناقد، فضلاً عن أن هذه العملية تخضع للتحليل الجزئى والتفكيك الذى يردُّ الإبداع دائماً إلى مصادر غريبة، وهو ضد توجهات المسيرى نفسها، التى تتبنى التحليل والتفكيك، وتتجاوزهُ إلى رؤية شمولية كلية تأسيسية.

ومع هذا؛ فإننا نرى أن تفاعل المسيرى مع حقول معرفية متنوعة: الفلسفة، وعلم السياسة، والاجتماع، والنفس، والتاريخ، واللغة، والنقد الأدبي، وبأدوات ومناهج شديدة الخصوصية، مستمدة من الثورة الأبنستمولوجية فى مجال الإنسانيات والروح النقدية لديه - يدفعنا إلى تناول وبحث الأسس والمكونات التى تتأسس وفقاً لها رؤيته الفلسفية، وهى مبدئياً: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، مع رؤية ميتافيزيقية واحدة أو توحيدية إسلامية. بالإضافة إلى توظيف سيولوجيا

المعرفة فى دراسة الفلاسفة من الجماعات اليهودية فى إطار الحضارات التى ارتبطوا بها وعاشوا فيها وأنجزوا أعمالهم فى ظلها، كما يظهر تناوله لهم فى المجلد الثالث من الموسوعة .

وترتبط البنية العامة للفلسفة فى الموسوعة ارتباطاً وثيقاً برؤية المسيرى الفلسفية، وهى نتيجة منطقية لها فى نفس الوقت . وتظهر هذه البنية - كما نتصور - فى مستويات ثلاثة، وإن كان من الصعب الفصل بينها، وهى : المستوى التاريخى، والمستوى التحليلى، والمستوى النقدى . والمقصود بالمستوى الأول هو تناول المسيرى المفكرين والفلاسفة وبعض علماء الاجتماع والنفس من أعضاء الجماعات اليهودية موضحاً إسهاماتهم، وإلى أى مدى تظهر النزعة الحلولية الكمونية الواحدة فى أعمالهم، وهم يتمون فى الغالب إلى العصور القديمة اليونانية والمسيحية والإسلامية وبدايات العصر الحديث حتى إسينوزا، وربما القرن الثامن عشر . والمستوى الثانى التحليلى يظهر فى تناوله فلاسفة القرن التاسع عشر والقرن العشرين، والمذاهب الكبرى المؤثرة فيه، سواء أكانوا فلاسفة من الجماعات اليهودية أم من غيرها ممن كان لهم تأثير كبير فى هؤلاء، ونخص بالذكر من النوع الثانى كلاً من داروين وهوبز وفرويد ونيتشه . والمستوى الثالث، الذى يكون فى رأينا موضوعاً هاماً، هو موقف المسيرى من «ما بعد الحداثة»، وهنا نجدنا نتقل من «الحلولية الكمونية الواحدة»، وهى أقرب إلى المقولات الفلسفية الدينية الصوفية، إلى «العلمانية الشاملة»، وهى أقرب إلى المقولات الفلسفية الاجتماعية السياسية، إلى «ما بعد الحداثة»، التى يؤكد المسيرى على العلاقة الوثيقة بينها وبين النازية والصهيونية فيما يمثل إعادة نظرة شاملة للحضارة الغربية . وسوف نتناول هذه المستويات الثلاثة على التوالى، بعد بيان الرؤية الفلسفية العامة لعمله .

أولاً: رؤية المسيرى الفلسفية

يمكن، دونما الحاجة إلى تكرار المعلومات التى وردت بالموسوعة رغم صعوبة ذلك، تمييز العلاقة الوثيقة بين رؤية المسيرى الفلسفية فى الوجود والمعرفة والقيم

وبين منهجه في البحث، وذلك من خلال نماذجه التفسيرية ومفرداته واصطلاحاته الفلسفية التي تنتمي إلى إنجازات الثورة المعرفية المعاصرة، خاصة في لسانيات تشومسكى، وسيسولوجيا ماكس فيبر، وتفكيكية جاك دريدا، وحفريات ميشيل فوكو، ونقدية مدرسة فرانكفورت، وفلسفة ما بعد الحداثة. فقد أتاح له دراسته في الولايات المتحدة وانتماؤه إلى اليسار الجديد في الستينيات والسبعينيات التفتح على هذه التيارات، بالإضافة إلى تطوره اللاحق الذي أشرنا إليه سابقاً فيما قدمه تحت عنوان فقه التحيز؛ وهو الأساس الأبستمولوجي لما سيُطلق عليه لاحقاً الخطاب الإسلامي الجديد، والذي لا يتفصل عما قدمه في الفقرات ٢، ٣، ٤ من الجزء الأول: إشكاليات نظرية في المجلد الأول من الموسوعة حين يتحدث عن: المرجعية النهائية المتجاوزة والكامنة، المسافة والحدود والحيز الإنساني، التجاوز والتعالي مقابل الحلول والكمون، السببية الصُّلبة واللاسببية السائلة، الواحدة الكونية: المادية أو المثالية/الروحانية، الثنائية الفضفاضة (التكاملية/التفاعلية)، الثنائية الصُّلبة، الطبيعة البشرية. وحين يتحدث تحديداً عن أسباب فشل النموذج المادى في تفسير ظاهرة الإنسان، حيث يميز بين النزعة الجينية والإنسان الطبيعي/المادى، والاقتصادى، والجنسى، بين السوبرمان والسبمان، والنزعة الربانية في الثنائية الفضفاضة، والإنسان الإنسان أو الإنسان الربانى، حتى يعالج إشكالية الإنسانى والطبيعى، الذاتى والموضوعى، الجزئى والكلى. كل ذلك اعتماداً على ديلتاي وإنجازات الهرمينوطيقا الغربية، مستخدماً أمام كلمة شرح وتفسير لفظة (فرشتيهن)، وهكذا يفعل مع كثير من المصطلحات الغربية التي يستخدمها ويكتبها بحروف عربية، مما يعنى أن الرؤية لدى المسيرى ذات مكونين ثقافيين: غربي تغلب عليه الثقافات الأمريكية، وعربي إسلامي، مع ملاحظة غياب المفاهيم الأساسية للأعمال العربية الكلاسيكية. ومن هنا تأتى ضرورة دراسة المصادر النظرية لرؤية المسيرى الفلسفية كما تحدت في الموسوعة، حتى يتسنى لنا تحليل هذه الرؤية في الوجود والمعرفة والقيم ومنهجه في التعامل مع الفلسفة وتاريخها ومشكلاتها في الموسوعة.

تتكون الموسوعة من ثمانية مجلدات، الأخير منها خاص بالفهارس، يقدم

المجلد الأول الإطار النظرى فى خمسة أجزاء، ويُعدُّ بمثابة المدخل للموسوعة والأساس الذى بُنيت عليه المجلدات التالية، وقد بذل فيه الميسرى جهداً معرفياً قد يفوق ما بذله فى بقية المجلدات. يعرض فى الجزء الأول منه «إشكاليات نظرية» فى مقدمة تحدّد عمله مقابل القصور فى الخطاب التحليلى العربى، وخصائص هذا العمل النقدى التفكيكى التأسيسى، والنماذج الأساسية، وهيكल الموسوعة، والمصطلح، وحدود الموسوعة، ويُعرّف المفردات التى يستخدمها، ورؤيته فى الإشكالية الأساسية. ويتناول الجزء الثانى النماذج كأداة تحليلية مبنياً سمات النماذج وطريقة صياغتها وأنواعها. ويتناول هذه النماذج الثلاثة فى الأجزاء التالية: نموذج الحلولية الكمونية الواحدة فى الجزء الثالث، حيث يعرض فى فقرتين للحلولية ووحدّة الوجود والكمونية، ثم للحلولية الكمونية الواحدة والعلمانية الشاملة، التى يخصّص لها الجزء الرابع - وهو ما يمثل قُرب نصف المجلد الأول، حوالى مائة وخمسين صفحة (ص ٢٠٩: ٣٥٩) - حيث يتناول فى فقرات تسع: إشكالية تعريف العلمانية، اختلاط الحقل الدلالى للمصطلح، مفهوم علمانية... إلخ... حتى ينتهى إلى العلمانية الشاملة، محاولاً تقديم تعريف لها. ويتناول فى الجزء الخامس الجماعات الوظيفية فى فقرتين، موضحاً سماتها الأساسية وعلاقتها بالحلولية والعلمانية الشاملة.

والسؤال الذى يُطرح على الميسرى مبدئياً هو قبل تحديد بنية الفلسفة داخل الموسوعة حول الأسس المعرفية التى يقدمها فى المجلد الأول، والتى تشبه كما يبدو للوهلة الأولى ما قدّمه ابن خلدون فى المقدمة من أسس للتاريخ... سؤال عن العلاقة بين الإشكاليات النظرية والعمل فى مجمله. فما قدّمه فى هذا المجلد يصلح أن يكون عملاً مستقلاً، فهو يقدم رؤية، بينما تمثل التطبيقات - أقصد مجلدات الموسوعة، والتى بُنيت على هذه الأسس - عملاً آخر. نعم، توجد علاقة بينهما، لكن أحدهما قد يستغرق القارئ دون الآخر، وقد لا يجد الباحث المتخصّص علاقة بين أحدهما والآخر.

ويدور المجلد الثانى حول الجماعات اليهودية، ويضيف عنواناً جانبياً

إشكاليات. ويعرض في أجزاء أربعة لطبيعة اليهود في كل زمان ومكان، ويناقش في الجزأين الثاني والثالث قضية «يهود، أم جماعات يهودية؟»، «يهود، أم جماعات يهودية وظيفية؟»، موضحاً دور الجماعات الوظيفية اليهودية القتالية والاستيطانية والمالية، بالإضافة إلى بعض الوظائف الأخرى (البغاء - الطب - الترجمة)، حتى يناقش مسألتى الحدودية والهامشية، تمهيداً للجزء الرابع عن عداء الأغيار الأزلي لليهود واليهودية، حيث يناقش إشكالية معاداة اليهود، وبعض التجليات المتعينة لمعاداة اليهود، ومعاداة اليهود والتحيز لهم، والإبادة النازية والحضارة الغربية، وبعض إشكاليات الإبادة النازية ليهود أوروبا، ليناقش إشكالية التعاون بين أعضاء الجماعات اليهودية والنازيين. وهنا يتناول بالنقاش مسألتين ستوقف لاحقاً لتحليلهما هما: مارتن هايدجر والنازية (م ٢، ج ٤، ف ٤)، والنييتشوية والصهيونية (م ٢، ج ٤، ف ٦). وكما كان من المفيد تناول موقف الهيجليين الشباب، خاصةً برونوباور وكارل ماركس من «المسألة اليهودية»، فقد شغلنا بها وكتبنا عنها في إطار قضية «تحرر اليهود، أم تحرر الإنسان؟».

ويأتى المجلد الثالث عن الجماعات اليهودية : التحديث والثقافة في جزأين : الأول التحديث، والثاني الثقافة. يهمننا الجزء الثاني الذي جاء في ست عشرة فقرة تتناول كل ما يتعلق بالثقافة عند الجماعات اليهودية. تدور الفقرة الحادية عشرة عن المفكرين، والثانية عشرة عن الفلاسفة، والثالثة عشرة عن علماء الاجتماع، والرابعة عشرة عن علماء النفس من أعضاء الجماعات اليهودية. وإن كان من الصعب التمييز الدقيق بين «المفكر» و«الفيلسوف»، حيث يمكن تناول بعض من أدرجهم المسيرى في تصنيفه كمفكرين ضمن الفلاسفة مثل : ابن كونة؛ فالتمييز بين المفكر والفيلسوف لم يكن وارداً في عصره، وكذلك أرنت بلوخ وولتر بنيامين وحنا أرنت وإيشيا برلين. وكذلك بعض علماء الاجتماع مثل : ماكس هوركهايمر وتيودور أدورنو من مؤسسى المدرسة النقدية، وهم وإن كانوا علماء اجتماع، مثل أعضاء المدرسة في بداية تأسيسها، إلا أنهم أسهموا بنظريات اجتماعية وجمالية تجعل منهم فلاسفة، وما ينطبق عليهم ينطبق على أريك فروم، وإلى حد ما على فرويد الذى يُعامل من الاتجاهات التجريبية

والإكلينيكية فى علم النفس باعتباره يمثل مرحلة سابقة على الدراسة العلمية للنفس، أى باعتباره فيلسوفاً.

وما قدّمه المسيرى فى هذا المجلد من جهود المفكرين والفلاسفة وعلماء النفس والاجتماع يمثل إنجازات أعضاء الجماعات اليهودية وموقفه منها، ويوضح فهمه للفلسفة. وقد صاغه فى الإطار الذى يتفق وما طرحه فى المجلد الأول كجهد للجماعات الوظيفية عبر الشعوب والحضارات التى عاشوا فيها، تجنباً للحديث عن فلسفة يهودية وفلاسفة يهود. ونحن نتفق معه تماماً فى ذلك، لأننا لا نتصور جهود فيلون بعيداً عن الفلسفة اليونانية، ولا موسى بن ميمون بعيداً عن الفلسفة وعلم الكلام الإسلامى. وكذلك لا نفهم فلسفة إسبينوزا بمعزل عن إشكاليات الفلسفة الديكارتية، ولا هوسرل دون أزمة العلوم الأوروبية والثنائية المعرفية بين الاتجاهات العقلانية والتجريبية، ولا جورج لوكاش أو هربرت ماركيز بعيداً عن الهيكلية والماركسية الجديدة، ولا كلود ليفى شتراوس بعيداً عن دى سوسور والبنوية. وهذا ما سنتناقشه فى فقرة لاحقة عن رؤية المسيرى للفلسفة.

ويتناول فى المجلد الرابع تواريخ الجماعات اليهودية فى أجزاء ثلاثة: الأول فى العالم القديم، والثانى فى العالم الإسلامى، والثالث فى بلدان العالم الغربى (خصوصاً فى العصر الحديث). وكان من الممكن - انسجماً مع رؤيته - تقديم المفكرين والفلاسفة وعلماء النفس والاجتماع فى إطار هذه التواريخ، باعتبار أن جهود أعضاء الجماعات اليهودية تنتمى إلى البيئة والتاريخ الذى عاشوا فى كنفه وقدّموا إسهاماتهم فى إطار مجتمعاته. أو على الأقل أن يعجى تحليله لإنجاز أعضاء هذه المجتمعات بعد بيانه لتواريخهم، وهو ما فعله فى المجلد الخامس: اليهودية: المفاهيم والفرق وما نظنه ينوى فعله فى التأريخ للفلسفة الغربية انطلاقاً من مفهومه للوحادية الحلوية الكمونية والعلمانية الشاملة.

يتناول فى الجزء الأول من هذا المجلد، اليهودية: بعض الإشكاليات، مثل: التركيب الجيولوجى والتراكمى، والشرعية الشفهية، وإشكالية الحلولية اليهودية، وإشكالية علاقة اليهودية بالصهيونية، وذلك تأسيساً للجزء الثانى المفاهيم والعقائد

الأساسية في اليهودية مثل: الإله، الشعب المختار، الأرض، الكتب المقدسة والدينية، الأنبياء والنبوة، اليهودية الحاخامية، الفقهاء، القبالاه، الزوهار، الصلوات والأدعية، الفكر الأخرى، الماشيخ والمشيخانية، مما يتيح له أن يتناول في الجزء الثالث الفرق اليهودية في إحدى عشرة فقرة تدور حول: الفرق الدينية اليهودية حتى القرن الأول الميلادي، اليهودية والإسلام، اليهودية والمسيحية، الحسيدية، اليهودية الإصلاحية، اليهودية الأرثوذكسية، اليهودية المحافظة، تجديد اليهودية وعلمتها. وفيها يتناول جهود عدد من الفلاسفة اليهود نخص منهم كلاً من: مارتن بوبر وإيمانويل لفيناس، حيث تحتاج جهودهما وموقف المسيرى منهما بياناً مفصلاً مع ما جاء في الفقرة التالية: «اليهودية وأعضاء الجماعات اليهودية وما بعد الحداثة»، والتي يتناول فيها بعض مصطلحات (وشخصيات) ما بعد الحداثة وعلاقتها باليهودية وأعضاء الجماعات اليهودية، ويقدم فيها تحليلات هامة متفردة، بعيداً عن انبهار الكتاب العرب بما يُطرح تحت عنوان ما بعد الحداثة، وهو نموذج لتناول جهود الفلاسفة من أعضاء الجماعات اليهودية مثل چاك دريدا في إطار التيارات والاتجاهات الفلسفية السائدة، والتي ستوقف عندها في الفقرة الثالثة والأخيرة من هذه الدراسة.

ويدور المجلد السادس بأجزائه الأربعة حول الصهيونية، يتناول في الجزء الأول إشكاليات وموضوعات أساسية تدور حول التعريف والتيارات، والعقد الصامت بين الحضارة الغربية والحركة الصهيونية، ثم الصهيونية والعلمانية الشاملة. ويدور الجزء الثاني حول تاريخ الصهيونية، ثم الحركة الصهيونية. ويتناول في الجزء الثالث الصهيونية والجماعات اليهودية. ويتحدث الجزء الرابع في أربع فقرات عن شخصيات ومنظمات يهودية معادية للصهيونية.

ويخصص المجلد السابع للحديث عن إسرائيل «المستوطن الصهيوني» في خمسة أجزاء: الأول: إشكالية التطبيع والدولة الوظيفية. والثاني: الدولة الاستيطانية الإحلالية. والثالث: العنصرية والإرهاب الصهيونيان. والرابع: النظام الاستيطاني الصهيوني. والخامس: أزمة الصهيونية والمسألة الإسرائيلية، في فقرات أربع تتوج بالمسألة الفلسطينية.

أما المجلد الثامن والأخير فهو عبارة عن ملاحق وفهارس، ويتناول: آليات الموسوعة، تعريف المفاهيم والمصطلحات الأساسية مرتبةً موضوعياً، ثم يقدمُ تبتاً تاريخياً لأهم الأحداث في تاريخ البشرية عموماً والتي تخص فلسطين والجماعات اليهودية فيها وفي العالم، وفهرساً موضوعياً، وفهرساً ألفبائياً إنجليزياً، وآخر عربياً، ثم تعريفاً بمؤلف الموسوعة.

أى أننا نجد في الفقرة الرابعة من المجلد الثاني تحليلاً نقدياً لفلسفة كلٍّ من نيتشه والصهيونية وهایدجر والنازية. وفي الفقرات من الحادية عشرة حتى الرابعة عشرة في الجزء الثاني من المجلد الثالث عرضاً تاريخياً للفلاسفة والمفكرين من أعضاء الجماعات اليهودية. يُضاف إلى ذلك ما جاء في الفقرتين الثامنة والتاسعة في الجزء الثالث من المجلد الخامس عن ما بعد الحداثة والجماعات اليهودية. وهذه الفقرات التي تتناول بالعرض التاريخي والتحليل النقدي فلاسفة من الجماعات اليهودية وقضايا وتيارات فلسفية، والتي تمثل - مع ما طرحه المسيرى من نماذج تفسيرية في المجلد الأول، خاصةً الحلولية الكمونية الواحدة والعلمانية الشاملة - الإسهام الفلسفي للمسيرى، أو حضور الفلسفة وقضاياها وأعلامها في الموسوعة. . . تطرح علينا العديد من الأسئلة التي تمثل موضوع الدراسة الحالية.

أود في هذه الدراسة تناول رؤية المسيرى الفلسفية كما ظهرت في تحليله لجهود الفلاسفة من الجماعات اليهودية، وبيان مصادره الفلسفية، وكيفية توظيفه لها، وموقفه من التيارات الفلسفية المعاصرة، خاصةً ما بعد الحداثة. ويمكن تحقيق ذلك عن طريقتين، الأول: وضع رؤية المسيرى وموقفه في إطار تاريخ الفلسفة بإخضاعها للنقد الفلسفي وفق رؤية الباحث. أو - وهذا هو الطريق الثاني - تقديم قراءة المسيرى للفلسفة من خلال رؤيته وعرضه هو للفلاسفة وجهودهم وتطبيقه لمقولاته ونماذجه التفسيرية. وقد اخترنا الطريق الثاني، وذلك على الوجه التالي: قراءة تحليله لجهود المفكرين والفلاسفة من أعضاء الجماعات اليهودية في الحضارات اليونانية والإسلامية والأوربية الحديثة حتى القرن الثامن عشر وفقاً للحلولية الكمونية الواحدة، وحتى النصف الأول من القرن العشرين وفقاً للعلمانية

الشاملة، ثم بيان موقفه من التيارات الحالية ونقده لما بعد الحداثة. وذلك يعنى أننا نقوم فى وقت واحد بمهمة مزدوجة، هى تقديم رؤية المسيرى الفلسفية، وقراءته لجهود فلاسفة الجماعات اليهودية على مستوى العرض التاريخى الفلسفى لجهودهم، وذلك بتطبيق نماذجه التفسيرية التى تمثل التحليل النقدى لهذه الجهود، لبيان كيفية توظيفه للاتجاهات الفلسفية فى هذه القراءة.

ثانياً، تناول التاريخى للفلاسفة أعضاء الجماعات اليهودية

يطرح المسيرى فى تناوله المفكرين من أعضاء الجماعات اليهودية صعوبة الحديث عن هؤلاء باعتبارهم وحدة متماسكة ذات سمات وخصائص مشتركة، فالحديث عن مفكرين من أعضاء الجماعات اليهودية يؤكد عدم التجانس والتنوع، ويوضح انتماءهم للتشكيل الحضارى الذى يحيون فيه. ويلاحظ تزايد وجود هؤلاء المفكرين فى الحضارة الغربية مع تزايد حلوليتها وعدميتها فى مرحلة الحلولية بدون إله. يقول: «حينما ظهر نيتشه الذى أعلن موت الإله تلبست النيتشوية المفكرين اليهود فى أواخر القرن التاسع عشر، إذ كانت الحلولية اليهودية قد توصلت إلى النيتشوية قبل نيتشه». إن غربة المثقف اليهودى فى مجتمعه عمقت اغترابه وموقفه النقدى والعدوى. ومع هذا التأكيد على ارتباط هؤلاء بالحلولية يشير إشارة هامة إلى أن عدداً لا بأس به من هؤلاء يحاول الاحتفاظ بالوظيفة النقدية للعقل، بحيث لا يستوعب العقل فى المادة، ويظل متجاوزاً بشكل دائم للأمر الواقع، أى أنهم يحاولون تخطى الحلولية الكامنة فى الفكر العلمانى المادى (ص ٣٦٥).

إن المسيرى فى تناوله لجهود ابن كمونة (١٢١٥ - ١٢٨٥)، وإرنست بلوخ (١٨٨٥ - ١٩٧٧)، وليو ستراوس (١٨٨٩ - ١٩٧٣)، ولتر بنجامين (١٨٩٢ - ١٩٤٠)، وإيشيا برلين (١٩٠٩ -)، وسيمون فاي (١٩٠٩ - ١٩٤٣). الأول شارح الإشارات والتنبهات لابن سينا والتلويحات العرشية للسهروردي، والثانى فيلسوف ألمانى ماركسى يهودى، والثالث فيلسوف وعالم سياسى ألمانى أمريكى يهودى، والرابع فيلسوف وناقد ألمانى، والخامس فيلسوف بريطانى

يهودى، والأخيرة فيلسوفة يهودية - وذلك وفق وصف المسيرى لهم . لماذا إذن يدرج هؤلاء فى نطاق المفكرين وليس الفلاسفة وهو يطلق عليهم اسم «فيلسوف» ؟ وما أساس التفرقة بين الفكر والفلسفة ؟ وهو «فصل متعسف بعض الشيء» ، بخاصة فى العصر الحديث ، حيث نجد أن جزءاً كبيراً من التفكير الفلسفى يتم من خلال دراسات اللغة (تشومسكى وفتجنشتين ودريدا) ، والإنثروبولوجيا (كلود ليفى شتراوس) ، وعلم النفس (فرويد) ، والاجتماع (أدرنو وهوركهايمر) . . . كما يقول المسيرى نفسه (م٣ ، ص ٣٤٧) . ومع هذا ؛ فهو يؤكد أن هذا الفصل ذو فائدة تصنيفية من منظور هذه الموسوعة ، بل وله فائدة تفسيرية أيضاً ، وذلك دون أن يخبرنا ما أساس وفائدة هذا الفصل ! ونحن مستعامل مع هؤلاء باعتبارهم فلاسفة ، فالأول - ابن كمونة - ينتمى إلى الحضارة الإسلامية ، حيث يشرح الفلاسفة المسلمين ، وكتابه الجديد فى الحكمة يحمل طابع الثقافة الإسلامية ، مكتوب بلغة عربية فصيحة ، ويعالج القضايا نفسها التى عاجلها المسلمون آنذاك ، مستخدماً مصطلحاتهم وتقسيمهم للقضايا .

وينفى المسيرى عن الثانى - إرنست بلوخ - أفراد دور خاص لليهودى ، كما أنه لم يتناول الموضوع اليهودى بكثير من الإفاضة والتفصيل ، ونستشعر تعاطفاً معه ، خاصة فى عرضه أهم كتبه مبادئ الأمل ، فهو «يحاول أن يولد ثنائية داخل النظام المعرفى المادى (تجاوز من خلال المادة) حتى يحتفظ بروح الثورة والأمل» . إلا أنه يعود ويلاحظ أن بلوخ فى كتابه روح اليوتوبيا يخصص فصلاً يسمى «رمز اليهود» ، وهو من المقالات النادرة التى كتبها بلوخ عن اليهود . وتشير بعض فصول كتاب مبادئ الأمل إلى التراث الدينى اليهودى باعتباره أحد المصادر الروحية للفكر الطوباوى . ورغم نقد بلوخ لصهيونية هرتزل ؛ فإنه يقدم قراءة شديدة التحيز لهذا المفكر الصهيونى ، الذى يطالب بتأسيس دولة اشتراكية يهودية تقوم بطرد الفلسطينيين وتحقيق الأمن والعدالة لليهود . إن أحكام المسيرى على بلوخ توضح تعاطفه مع مفكر يسارى ماركسى من جهة ، لكنه سرعان ما يدين تخليه عن تفكيره الإنسانى بتحيزه لصالح اليهود .

ويؤكد تناول المسيرى لجهود ولتر بنجامين وفكره - الذى يصفه بأنه ليس يهودياً - على رؤيته الأساسية (رؤية المسيرى) التى تقرأ هذه الجهود وفقاً نموذج الحلولية . ففكر بنجامين «تعبير واضح عن استيلاء الفكر الحلولى على المجتمع الغربى» (م، ٣، ص ٣٥٤).

يحرص المسيرى فى تناوله لهؤلاء المفكرين على بيان موقف كل منهم من اليهودية والصهيونية، وهو جانب لا يتوقف أمامه باحثو الفلسفة، الذين يكتفون بعرض النظريات الأنطولوجية والمعرفية لهؤلاء المفكرين . فإرنست بلوخ مفكر صهيونى (م، ٣، ص ٣٥٢)، وفكر بنجامين ليس يهودياً (م، ٣، ص ٣٥٤)، وموقف حنه إرنست من الصهيونية قد تغير ابتداءً من الأربعينيات وأخذ شكلاً معادياً للصهيونية (م، ٣، ص ٣٥٥)، ورغم موقف إيشيا برلين التعددى فهو يؤيد الصهيونية كل التأييد (م، ٣، ص ٣٥٧)، كما أنه يشير إلى قضية يهودية سيمون فاي، التى رفضت العقيدة اليهودية بعد مرورها بتجربة صوفية مسيحية وهاجمت اليهودية بشراسة ونسبت لها كل نقائص المسيحية (م، ٣، ص ٣٥٨).

يؤكد المسيرى فى تناوله للفلاسفة من أعضاء الجماعات اليهودية أن المقدرة التفسيرية والتصنيفية لمصطلح «فلسفة يهودية» أو حتى «فلاسفة يهود» ضعيفة إلى أقصى درجة، ولذا؛ فإنه يفضل استخدام مصطلح «الفلاسفة من أعضاء الجماعات اليهودية» حتى يتم تفسير أنساقهم الفلسفية المختلفة بالعودة إلى التشكيلات الحضارية التى كانوا يعيشون فى كنفها . وهو يُقسّم هؤلاء الفلاسفة من منظور موضوع فلسفاتهم، فهناك من يتعامل مع اليهودية وبعض المشكلات الفلسفية المرتبطة بها، وهناك من يتعامل مع القضايا الفلسفية العامة وإن تعرض لقضايا يهودية بشكل عَرَضى . ويرى أن المفكر من هؤلاء حين يحاول أن يتأمل عقيدته فإنه - شاء أم أبى - يطبّق المقولات الفلسفية السائدة فى عصره على اليهودية .

يتناول المسيرى هؤلاء الفلاسفة، بدءاً من فيلون حتى تشومسكى، مروراً بموسى بن ميمون وإسبينوزا وبرجسون وهوسرل وشيستوف وكالان ولوكاش وليفى

شتراوس وماركيوز . ويلاحظ أنه يوجد فلاسفة «يهود» كان اهتمامهم باليهودية ضعيفاً أو منعزلاً، أو كان تعبيراً عن موقف فلسفى عام يتجاوز اليهودية فى حد ذاتها . ولذا ؛ فإن إسهامهم الأساسى كان يصب فى التيار العام للفلسفة الغربية . ويعدّ هؤلاء ، وهم كل الفلاسفة من أعضاء الجماعات اليهودية ، الذين ازدعموا على مستوى الحضارة الغربية . «قد يكون لبعض هؤلاء بعض الملاحظات أو العبارات المؤيدة للصهيونية أو المعادية لها أو لليهودية ، ولكنها تظل ملاحظات عَرَضِيَّة إلا فى حالة كالت» (م ٣ ، ص ٣٦٤) . لذا ؛ فهو (أى المسيرى) دائم الربط بين كل فيلسوف من هؤلاء والاتجاه الفلسفى الذى يتنمى إليه أو الوسط الحضارى الذى يحيا فيه ؛ فهو يتحدث عن : فيلون والأفلاطونية المحدثة ، وموسى بن ميمون والفلسفة الإسلامية ، وإسبينوزا والعقلانية المادية ، وبرجسون واللاعقلانية ، وهوسرل والفينومينولوجيا ، وشيستوف والفلسفة المسيحية ، وكالت والبرجماتية ، ولوكاش وماركيوز والماركسية الجديدة ، ليفى شتراوس والنبوية ، وتشومسكى والثورة التوليدية .

ونستطيع أن نلاحظ بسهولة ليس فقط تعاطف المسيرى مع فكر هؤلاء ، وتقبله لإسهاماتهم ، وإعلانه من شأنها ، كما فى تأكيده على أنه «مع ظهور الرؤية العلمانية المادية للكون وترسُّخها ، أصبح بإمكان أعضاء الجماعة الوظيفية أن يساهموا بدور أكثر فعالية ومباشرة فى عملية الإبداع الفلسفى» . بل وأكثر من هذا ؛ فهم الذين صاغوا الثورة الأبستمولوجية المعاصرة فى الدراسات الإنسانية . فهو يلاحظ تزايد اشتراك أعضاء الجماعات اليهودية فى صياغة الفكر الفلسفى النقدى فى الغرب (ماركس وفرويد) ، وخصوصاً فى فلسفة اللغة ، وهو تيار يصل إلى قمته فى فكر تشومسكى (الثورة التوليدية) وفكر دريدا (الفلسفة التفكيكية) . ونحن نلاحظ استفادته من هؤلاء - كما يظهر فى الجزء الثانى من المجلد الخامس - وذلك وفقاً لرؤيته فى نقد الحضارة الغربية ، سواء فى مرحلة تبنى اليسار الجديد ، أو مرحلة تأسيس الخطاب الإسلامى الجديد ، حيث تظهر بعض مقولات فلاسفة المدرسة النقدية ، وبالتحديد ماركيزا .

يبدأ المسيرى تناول التاريخي للفلاسفة أعضاء الجماعات اليهودية من فيلون، الذى تلقى تعليماً هيلينياً كاملاً، والذى لا يذكر شيئاً عن تعليمه اليهودى، والإشارة الوحيدة للتعلّم اليهودى فى أعماله تبين مدى ضعف صلته به، والذى لا يمكن تصنيف فلسفته إلا على أنها فلسفة يونانية تنتمى أساساً إلى التقاليد الأفلاطونية بعد اختلاطها بالعبادات السرية، وتعد كتاباته إسقاطاً لكثير من القيم الهيلينية على التراث الدينى اليهودى وليست مزجاً بينهما. وهو لم يترك أثراً واضحاً فى التطور اللاحق للفكر الدينى اليهودى، فى حين استفاد منه الآباء المسيحيون استفادة بالغة، بحيث يمكن أن نقول إن فلسفة فيلون هى «مسيحية جنينية» (م ٣، ص ٣٦٦، ٣٦٧). ويقدم موسى بن ميمون القرطبى على أنه مفكر عربى إسلامى الحضارة والفكر، يؤمن باليهودية وعضو فى الجماعة اليهودية فى إسبانيا الإسلامية. ويُقضى فى عرض حياته وتحليل كتاباته، موضعاً أنها لم تترك أثراً بين المثقفين المسلمين، وإن كانت قد بعثت عن طريق حركة التنوير اليهودية، بحيث تُعدُّ النقطة الأساسية التى اجتمع عليها دعاة التنوير، وأنها إطار مرجعى أساسى لليهودية الإصلاحية (م ٣، ص ٣٧٠).

ويعطى إسبينوزا مساحة أوسع فى فقرتين متتاليتين عن باروخ إسبينوزا والعقلانية المادية، وإسبينوزا وعلاقة فلسفته بالعقيدة والجماعات اليهودية (فى ١٤ صفحة). يعرض فى الأولى: رؤيته للإله والطبيعة، ورؤيته للإنسان، والرؤية المعرفية، والرؤية النفسية، والرؤية الأخلاقية، والنظرية السياسية، وموقفه من الدين. كما يقارن بينه وبين نيتشه وچاك دريدا. فهو «فيلسوف عقلانى مادى من أهم فلاسفة الحضارة الغربية الحديثة، بل هو فى تصوّرنا (مع نيتشه، وبعده دريدا) فيلسوف العلمانية الأكبر»، بلغت عنده الواحدة والكمونية الفلسفية ذروتها، فقد ألغى كل الثنائيات التقليدية، وهو بهذا يعدّ المقابل لما يطرحه المسيرى من ثنائية متجاوزة. وفلسفته نظام مادى خال من أية روااسب دينية سوى المصطلح (م ٣، ص ٣٧٢). ويتوقف عند العلاقة بين إسبينوزا ونيتشه، الذى ذكر أنه يتعرف على نفسه فى عدة نقاط فى عقيدة إسبينوزا، ويبين نقاط الاتفاق والاختلاف بينهما فيما

يقرب من صفحة كاملة (عمودين) من صفحات الموسوعة (م ٣، ص ٣٧٩: ٣٨٠)، وهو ما يوضح اهتمام المسيرى الكبير بفلسفة نيتشه، الذى يُطلق عليه «فيلسوف العلمانية الأكبر».

ويرى المسيرى أن رؤية إسبينوزا الفلسفية حلوية متطرفة تضرب بجذورها فى القبّالاه اللوربانية (م ٣، ص ٣٨٢)، فهو يقف على بداية سلّم طويل من المثقفين الغربيين العلمانيين ذوى الجذور اليهودية، الذين يقفون على هامش الحضارة ولا يشعرون بأية قداسة نحو أى شىء. والمهم فى تحليل المسيرى لفلسفة إسبينوزا الذى كان - كما نعلم - ضد اليهود وهاجم اليهودية، مما أدى إلى أن يعتبره البعض ضد الصهيونية. ولكننا - كما يقول المسيرى - نبيّن أن مفهوم الشعب العضوى النبوذ هو أساس لكل من معاداة اليهود والصهيونية. ويتّمس إسبينوزا إلى هذا النمط، فعداؤه الشديد لليهود أدى به إلى طرح اقتراح صهيونى.

يؤول المسيرى أقوال إسبينوزا التوضيح أن «المشروع الصهيونى تنفيذ حرفى للمشروع الإسبينوزى». ذلك أن الصهيونية «علمت» اليهودية و«طهرتها» من الغيبيات والثنائيات والغايات الأخلاقية، فوحّدت بين الخالق والمخلوق والطبيعة، بحيث لا يمكن فصل بعض هذه الأشياء عن الآخر، تماماً مثلما وحّد إسبينوزا بين الإله والإنسان والطبيعة فى إطار واحدته الكونية المادية. لذا؛ فقد أقيمت فى إسرائيل مراسم عودة إسبينوزا إلى حظيرة الدين مرةً أخرى، ويحتفل بميلاده وذكرى نشر مؤلفاته، ويوجد معهد متخصص للدراسة كتبه.

إن وسيلة المسيرى فى فهم وتفسير فلسفة إسبينوزا - هذا الفهم والتفسير الذى لا تنفق فيه معه - هو ملء بعض الفراغات الموجودة بين السطور والكلمات وبين الدالّ والمندلول من خلال معرفتنا برؤية إسبينوزا؛ الذى طرح فى تفسيره اقتراحاً صهيونياً فى قوله - الذى لم يحدّد لنا المسيرى مصدره، رغم أهمية ذلك الشديدة. والنص الذى يستشهد به هو قوله: «إننى لأذهب إلى حد الاعتقاد بأنه لو لم تكن مبادئ عقيدتهم [أى اليهود] قد أضعفت عقولهم، لو منحت الفرصة وسط التغيرات التى تتعرض لها أحوال البشر بسهولة، فقد ينشئون مملكتهم من جديد، وقد يختارهم

الإله مرة ثانية» (المسيري، م٣، ص٣٨٤). ربما يفيد تحديد النص واللغة المترجم إليها في معرفة السياق الذي علينا أن نقرأ فيه كلمات إسبينوزا.

وينطبق ذلك على تحليله لفلسفة برجسون، الذي يمكن توصيف عالمه - كما كتب المسيري - بأنه مثل معظم الأيديولوجيات العلمانية، يحاول أن يردّ العالم بأسره إلى مبدأ واحد، وهو في حالته مبدأ التطور الدارويني. وشأنه شأن نيتشه ووليام جيمس؛ إذ يحاول أن يحى هذا العالم الميت المغلق بأن يجعله كيانهً تطورياً عضوياً مفعماً بالحياة التي تنبعث من داخله وتحركه، وهي سبب نموه. ويتحدث عن البُعد اليهودي في فلسفة برجسون، الذي كان يذهب إلى أن اليهودية ديانة مغلقة من وحى مجتمع مغلق، وأنها دين ساكن استاتيكي جامد، أخلاقه مغلقة، تحمل الفرد على الإخلاص بشكل غريزي للجماعة، على عكس الكاثوليكية، فهي ديانة عالمية تتجاوز اليهودية. والمسيح في نظره أكبر شخصية صوفية عرفها التاريخ. وبرجسون عند المسيري أقرب إلى إسبينوزا منه إلى اليهودية الحاخامية، فكلاهما يهاجم جمود اليهودية لكنه يدور في إطار وَحْدَةِ الوجود (الروحية والمادية). وفي هذا التوصيف كثير من التبسيط والعمومية التي تُلغى الفروق بين مبدأ التطور الدارويني والتطور الخلاق عند برجسون، وبين من يهاجم المادية الآلية في عصره، وبين وَحْدَةِ الوجود المادية. مما يسهّل ربط فلسفة برجسون بما يقابلها مثل فلسفة نيتشه، فكلاهما فلسفة حياة، لكن الاختلاف بين حياة إرادة القوة النيتشوية والروح الخلاقة البرجسونية يجعلنا نميل إلى بيان التمايز بينهما مع - بل قبل - بيان الاتفاق.

وبعد أن يتناول المسيري إدموند هوسرل والفينومينولوجيا يتوجه إلى البُعد اليهودي في فلسفته. هنا أيضاً يظهر أن البُعد الذاتي هو أساس التفسير، فالمسيري يرى في فكر هوسرل نزعة حلولية كمنوية واحدية (روحية مادية)، لكن مصادرهما ليست بالضرورة - فيما يقول - يهودية، ففكره امتداد للتقاليد الحلولية الكمنوية المادية الروحية في الغرب منذ عصر النهضة. ومع هذا فهو يضيف: «[ونحن نجد] أن ثمة تشابهاً بنوياً عميقاً بين محاولة تأسيس الحقيقة على أساس تجاوز الذات الفردية والموضوع، وصولاً إلى نقطة الواقع باعتباره ظاهرة خالصة

داخل الوعي الجمعي من جهة، ومفهوم الإله فى أسفار موسى الخمسة. ومع هذا ؛ يرى المسيرى أن الحديث عن يهودية هوسرل حديث لا طائل من ورائه، فقد تنصّر فى مطلع شبابه، فهو ليس يهودياً حتى من الناحية الشكلية! ونضيف أن كل الدراسات حول فلسفة هوسرل توضح أنها لم تستطع التخلص تماماً من الثنائية التى حاولت تجاوزها.

ويتناول ليف سيشتوف (١٨٦٦ - ١٩٣٨) والفلسفة المسيحية. وهو فيلسوف لا حضوراً قوياً له فى تاريخ الفلسفة، يُذكر فى التاريخ للفلسفة الروسية، و"يُنظر إليه من منظور مسيحي أو وجودي يصعب تصنيفه باعتباره يهودياً حاخامياً" كما يقول المسيرى. بل إن المفكرين اليهود الذين يشير إليهم فى كتاباته مثل إسبينوزا لا يظهرون باعتبارهم يهوداً، وإنما باعتبارهم ممثلين لنزعة التأمل العقلى والنزعة العقلية الهيلينية فى الحضارة الغربية. ومما له دلالة أن سيشتوف، شأنه شأن بوبر، لم يؤثر البتة فى الفكر الدينى اليهودى، ولكنه ترك أثراً فى مفكرين مسيحيين - أو ذوى أصول مسيحية - مثل: ألبير كامى وبردياتيف.

ومقابل سيشتوف الوجودى الذى لا يُذكر إلا فى تاريخ الفلسفة الروسية، فإن هوراس كالن (١٨٨٢ - ١٩٧٤) البرجماتى، الذى لا يتوقف أمامه الباحث فى تاريخ الفلسفة، يُذكر فى الفلسفة الأمريكية، وهو مفكر تربوى وفيلسوف برجماتى أمريكى يهودى صهيونى، وأحد تلاميذ وليام جيمس. وهو يلاحظ فى كتابه المثاليون فى مآزق العلاقة الوجدانية الوثيقة بين إسرائيل والولايات المتحدة، بل والتشابه البنوي بينهما. فهو يؤكد فى بداية كتابه «أن كلاً من إعلان استقلال إسرائيل وإعلان استقلال الولايات المتحدة يعبر عن مسيرة الإنسان نحو الحرية ونحو المزيد من التقدم». ويرى المسيرى أنه محق تماماً فى رصده التشابه بين البرجماتية والصهيونية ؛ فكلتاهما تصدر عن فكرة الطبيعة السائلة الكونية، وعن الإنسان الطبيعى الذى يصبح جزءاً مستقلاً يتوحد بهذه السيولة ؛ فتسقط كل الحدود التاريخية والقيم المطلقة وأى شكل من أشكال التجاوز، ولا يبقى سوى البقاء كهدفٍ نهائى، والقوة كآلية لتحقيق هذا البقاء» (م٣، ص ٣٩٢). ويشير المسيرى

إلى تأكيد كالتن أنه لا يوجد شعب عرَبى، وإنما توجد شعوب متحدثة بالعربية، وأن ما يسمَّى بالعربية إن هو إلا ردُّ فعل للنهضة الصهيونية!

ويؤسس كالتن حق اليهود في فلسطين على أسس برجمانية راسخة، هي ذاتيتهم المطلقة؛ إذ يقول: «إن هذا الحق يستند إلى الشعور القوى الجارف لدى اليهود بمركزية إسرائيل في حياتهم، كما يستند إلى خوف اليهود الدائم من أن هتلمر قد يجرى في أى مكان. وبسبب هذه «الحالة الشعورية» تصبح فلسطين من حق اليهود وليس العرب». وهذه حالة شعورية ذات قيمة نقدية فورية! ويصنّف المسيرى كالتن باعتباره من صهاينة الدياسبورا التوطينيين، فهو يرى أن الصهيونية تنبع من الإيمان بالتعددية الحضارية، «فالحركة الصهيونية بمنزلة توكيد على ولاء اليهود الأمريكيين لقيمهم الحضارية اليهودية، وهو ما يجعلهم لا يذوبون تماماً في التيار الرئيسى لحضارتهم الأمريكية، ولكنهم مع هذا جزء منه، ويقومون بتغذية هذا التيار بعناصر جديدة عليه» (م ٣، ص ٣٩٥).

وفى تناول المسيرى جورج لوكاش والماركسية الجديدة، بعد أن يعرض لحياته ومؤلفاته وفلسفته، يعرض لما وجّه إليه من انتقادات؛ فهو يشرّ برؤية غائبة للتاريخ، ويحوّك ماركس إلى منهج، ومن ثمّ يضعه فوق النقد، كما أن رؤيته للمعرفة نخبوية. وقد زوّد عدم الاكتراث السياسى بأساس فلسفى، كما اتّهم بالغائية الكاملة، بل وبالمسيحانية والخلاصة: أنه إذا كانت نُمة حلولية في فكر لوكاش؛ فهي حلولية كمنوية علمانية مادية، لا تختلف كثيراً عن أية منظومة فكرية هيكلية تحاول أن ترى تجليات العقل المطلق في التاريخ والمادة (م ٣، ص ٣٩٨).

ولفت المسيرى الانتباه - فى سياق بيان جهود كلود ليفى شتراوس - إلى أنه لفهم فكره وظهور ما بعد الحداثة لابد من فهم الفكر البنوي (فى سياقه الغربى) باعتباره تجلياً لإشكاليات العلمانية الشاملة، والتأرجح بين التمركز حول الذات والتمركز حول الموضوع. ويعرض اعتراضات دعاة الاتجاه الإنسانى الهيومانى التاريخى على البنوية، وتحفظات أنصار ما بعد الحداثة عليها وعلى مفهوم البنية. ويشير إلى ظاهرة ذات دلالة عميقة من وجهة نظره، وهى أنه بينما يتهم الوجوديون البنوية

بأنها معادية للإنسان، يتهمها أنصار ما بعد الحداثة بأنها مثل الوجودية متمركزة حول الإنسان. ويذهب المسيرى إلى أن «هذا التناقض الظاهري يدل على تصاعد معدل العداء للإنسان والحلولية الكمونية في الفلسفة الغربية، فما كان معادياً للإنسان، متطرفاً في عدائه في الخمسينيات والستينيات، أصبح هو ذاته متمركزاً حول الإنسان، متطرفاً في تركزه في الثمانينيات!» (م، ص ٤٠٣).

وبعد أن يوجز تحفظات أنصار ما بعد الحداثة يتوجه إلى يهودية ليفي شتراوس. وقد ردّ شتراوس أصول فكره ومنهجه إلى ثلاثة مصادر، اليهودية ليست أحدها. وإن كان إدmond ليش - أحد تلاميذه - قد حاول تطبيق طريقتة في التحليل الأسطوري على اليهودية، إلا أنه (أي شتراوس) أبدى عدم اهتمامه بالديانات ككل، إلا من حيث اعتبارها نصوصاً إثنولوجية. وهو يطرح مقابل الفكر الديني نسقاً العقلاني المادي الصارم الخالص. ومع هذا؛ فالمسيرى يعرض رأى البعض القائل بأن المقولات الدينية والإثنية اليهودية تركت أثرها الواضح في مقولات شتراوس التحليلية العلمية. فالبنية ليست شيئاً خارجياً، وإنما هي مستقرة في الذات الجمعية، وهي لا تختلف كثيراً عن تصور أسفار موسى الخمسة للإله، فهو إله متجاوز للواقع المادي وللأفراد، ولكنه حالٌ في الشعب بأسره وفي العقل الجمعي الإسرائيلي. وهو الذي يوجهه ويوجه تاريخه، تماماً كما تفعل البنية عند البنيويين والماديين الجدد. وأن مقولة الثنائيات المتعارضة تعود إلى التعارض الثنائي الذي يعيشه كل يهودي، أي ثنائية اليهود/الأغيار. وأن الثنائية في حالة شتراوس كانت أكثر عمقاً. وأن اشتغاله بالأنثروبولوجيا هو في ذاته تعبير عن يهوديته، فالأنثروبولوجي يشبه اليهودي التائه. وأن الأنثروبولوجي يعلن ولاءه للبدائي على حساب الحضاري، وللهامشي على حساب المركزي، لذا؛ فهو عنصر من عناصر التفكيك والتقويض في العالم، فهو من دعاة الاستنارة المظلمة والهرمنيوطيقا المهرطقة، واليهودي لا يختلف عن ذلك كثيراً. والحقيقة أن هذه الأوصاف الأخيرة خاصة بالمسيرى، مما يشي بأنها آراء وانتقادات له. ومع هذا؛ فهي في واقع الأمر ليست مقصورة على اليهودي. وهو يصف فلسفته والبنوية ككل بأنها شكل من

أشكال وَحدة الوجود المادية، وأن هذه الحلولية الشاملة نزعة عامة في الحضارة الغربية الحديثة (م٣، ص ٤٠٥). وإذا كانت التبنوية عند البعض -رغم صعوبة ذلك -منهجاً في المعرفة ودراسة الظواهر، فهل يمكن وصف المنهج بأنه شكل من أشكال وحدة الوجود المادية؟!

ويتخذ تناول المسيرى لفلسفة هربرت ماركيز خصوصية من وجهة نظرنا، فهو فيلسوف وسياسي ماركسي وعضو في مدرسة فرانكفورت. وأهم المفاهيم التي طورها فكرة الإنسان ذي البعد الواحد. وهو إنسان للمجتمعات الحديثة الذي تم احتواؤه تماماً، وتم تخليق رغباته وتطلعاته من قِبَل مؤسسات المجتمع، حتى استبطن قيمه كافة، وأصبح يرى أن الهدف من الوجود تعظيم الاستهلاك والإنتاج والاختيار بين السلع المختلفة. ووصف ماركيز للإنسان ذي البعد الواحد هو نسقٌ واحدٌ مغلق، ولذا؛ فإنه يحاول أن يفتح النسق. وواضح التشابه بين طرح ماركيز وطرح المسيرى في هذه النقطة؛ لذا فهو لا يوجّه إليه ملاحظات -مثلاً- يفعل مع غيره-. ويجد بعض المبررات لمواقفه، على العكس مما فعله محمود أمين العالم في كتابه عن ماركيز.. أو فلسفة الطريق المسدود، حيث ينتقده بشدة. فماركيز عند المسيرى ليس له اهتمام خاص بالموضوع اليهودي، وإن كان أيد إسرائيل عام ١٩٦٧ في هجومها على الدول العربية باعتبار أن ذلك دفاع عن النفس. يرى المسيرى أن من العسير أن نعثر على البعد اليهودي في فكره، فهو مفكر متأثر بالتقاليد الألمانية في الفلسفة، خاصة هيجل وماركس. أما موقفه من إسرائيل فهو موقف سياسي ينم عن جهل شديد، وربما عن انتهازية شخصية لا علاقة لها بالبنية العميقة الكامنة لفكره الفلسفي.

يعطى المسيرى مساحة واسعة للحديث عن نَعوم تشومسكي والثورة التوليدية (عشر صفحات)، ويتناول الأفكار المحورية في النسق الفكري لديه: البنية السطحية والبنية العميقة، والنحو العالمى. موضحاً أن النظام المعرفى عند تشومسكي يستند إلى ثنائية الإنسان والطبيعة، وإلى الإيمان بأن البشر مختلفون عن كل من الحيوانات والآلات، وأن هذا الاختلاف هو أساس كرامة الإنسان وأخوة

البشر . ويرى المسيرى أن هذا الإيمان باستقلالية العقل عن البيئة المحيطة به وإبداعه، هو أساس هجومه على الفلسفة الوضعية والتجريبية، فهي فلسفات لا تكتسب بالبنى العميقة . وفي هذا الإطار يعارض تشومسكى الرؤية الهويزية الداروينية النيتشوية ومنطق القوة الصماء . وبعد عرض المنظومات المختلفة (المعرفية واللغوية والأخلاقية والسياسية) عند تشومسكى يتوقف عند بعض التناقضات العميقة في فكره؛ فهو فوضوى ملتزم بالعلم والتكنولوجيا، وهو يؤمن بأن عقل الإنسان حر بسبب الأنساق الكامنة فيه، لكنه يعود ويرى أنها «برنامج» و«شفرة» . وهو يقف بشدة ضد الرأسمالية والسوق الحرة باسم الدفاع عن الحرية، ويتعاطف مع التخطيط العقلاني الذى يعنى ضرورة اكتشاف القواعد وتطبيقها، كما يعنى المزيد من الترشيح! (م٣، ص ٤١٣).

ويلاحظ فيما يتصل بالقضية الفلسطينية أن تشومسكى ليست له آراء معلنة فى اليهودية واليهود، ولكن موقفه من الصهيونية يتسم بنوع من الازدواجية واللاتاريخية، وأن موقفه من إسرائيل يتسم بالرؤية النقدية الصارمة، فهو يقبل حق تقرير المصير للفلسطينيين فى الضفة والقطاع، ويذلل جهداً غير عادى فى كشف السياسات العدوانية والتوسعية والعنصرية من جانب إسرائيل وعمايتها للولايات المتحدة، وقد وقف ضد اتفاق أوسلو . ويشير المسيرى إلى أن تشومسكى رغم أصوله اليهودية الإثنية الواضحة فإنه نادراً ما يذكر فى الموسوعات والمراجع الصهيونية باعتباره فيلسوفاً أو عالماً لغوياً يهودياً، ويتساءل بصدد ذلك : هل اتخاذ مفكر يهودى موقفاً معادياً من الصهيونية أو من بعض جوانبها أو من إسرائيل يُسقط يهوديته؟ يبدو لنا أن هذا السؤال إجابة؛ إجابة على الكتابات اليهودية، سواء فى تناولها للفلاسفة اليهود أو فى صمتها عن تناول أعمالهم .

ويهمنا قبل الانتهاء من هذه الفقرة أن ندلى ببعض الملاحظات التى يمكن أن تُضاف إلى ما أشرنا إليه فى السياق :

أولها : أننا بإزاء تناول تاريخى للفلاسفة من أعضاء الجماعات اليهودية منذ فيلون حتى تشومسكى، كما يتضح من تناول المسيرى فى القسم الذى خصصه

لهم، ومن الممكن أن يضاف إلى هؤلاء شخصيات أخرى تناولها المسيرى في الموسوعة أيضاً ولكن في سياق آخر، مثل: مارتن بوبر وإيمانويل لفيناس وهرمان كوهين، وكذلك بعض من تناولهم تحت عنوان «مفكرون وعلماء نفس واجتماع من الجماعة اليهودية».

ثانياً: أن تناول المسيرى لهؤلاء الفلاسفة يأتي في سياق رؤيته للحلولية الكمونية الواحدية؛ فهم عادةً من حَمَلَة الرؤية الحلولية العلمانية (م٣، ص٣٦٥)، التي بلغت ذروتها عند إسبينوزا (م٣، ص٣٧٢)، فهي حلولية متطرفة (م٣، ص٣٨٢)، كما أن هناك نزعة حلولية كمونية واحدية في فكر هوسرل (م٣، ص٣٩٠)، وإن كانت ثمة حلولية في فكر لوكاش فهي حلولية كمونية علمانية مادية (م٣، ص٣٩٨)، ويمكن وصف فلسفة ليفي شتراوس بأنها شكل من أشكال وَحْدَة الوجود المادية والحلولية الشاملة (م٣، ص٤٥٠).

ثالثاً: تأثر معظم هؤلاء الفلاسفة، مثل: فرويد وأينشتاين وبرجسون، بإسبينوزا (م٣، ص٣٧٩)، وسَرَّت إليهم الفلسفة النيتشوية حتى قبل ظهور نيتشه، وبرجسون شأنه شأن نيتشه (م٣، ص٣٧٥)، وحينما ظهر نيتشه - الذي أعلن موت الإله - تلبست النيتشوية المفكرين اليهود في أواخر القرن التاسع عشر؛ إذ كانت الحلولية اليهودية قد توصلت إلى النيتشوية قبل نيتشه - على حد قول أحاد هعام - (م٣، ص٣٤٦).

رابعاً: يحرص المسيرى في ختام تحليله لجهود هؤلاء الفلاسفة على بيان البُعد اليهودي في فلسفاتهم، أو على الأقل الإشارة إليه، وفي حالات عديدة يحرص على نفيه بعد ذلك أو تأكيده، كما في موقفه من إرنست بلوخ الذي يذكر أنه لا يفرد دوراً خاصاً لليهودي، ثم يؤكد على صهيونيته (م٣، ص٣٥٢). ويرى أن فكر ولتر بنجامين ليس يهودياً، وإنما هو تعبير واضح عن استيلاء الفكر الحلولي على المجتمع الغربي (م٣، ص٣٥٤). وموقف حنا إرنست من الصهيونية تغيّر من الأربعينيات وأخذ شكلاً معادياً للصهيونية (م٣، ص٣٥٥). وإشيا برلين يؤيد الصهيونية كل التأييد. كما يخصص المسيرى عدة صفحات لتناول إسبينوزا وعلاقة فلسفته بالعقيدة والجماعات اليهودية (م٣، ص٣٨٠: ٣٨٤). وبرجسون رغم إعجابه

الشديد بالكاثوليكية، إلا أنه لم يتخذ الخطوات النهائية للانضمام للكنيسة وقبول التعميد، وهو أقرب إلى إسبينوزا منه إلى اليهودية الحاخامية (م٣، ص ٣٨٨). وهناك علاقة واضحة بين فلسفة هوسرل في تأسيس الحقيقة على الذات وبين مفهوم الإله في أسفار موسى الخمسة، ومع هذا؛ فقد تنصّر هوسرل في مطلع شبابه، فهو ليس يهودياً حتى من الناحية الشكلية (م٣، ص ٣٩٠). ويمكن تصنيف كالن باعتباره من صهاينة الدياسبورا التوطينيين (م٣، ص ٣٩٥). وماركيوزا ليس له اهتمام خاص بالموضوع اليهودي (م٣، ص ٤٠٧).

خامساً: يتضح مما سبق أن قراءة المسيرى لهؤلاء الفلاسفة قراءة تاريخية، عارضة محلّلة، وقراءة سجالية. فهو مع حرصه على الإشارة إلى البعد اليهودي في فلسفاتهم ثم تأكيده أو نفيه، يتوقف عند حضور هذا الفيلسوف أو ذاك في المصادر والكتابات اليهودية انطلاقاً من قبوله أو رفضه للعقيدة أو الهوية اليهودية، ويناقش موقف هذه المصادر من الفلاسفة الذين يعرض لهم. فهو يثير قضية يهودية سيمون فاي، فقد ورد اسمها في كلٍّ من الموسوعة اليهودية ودليل بلاكويل للثقافات اليهودية باعتبارها كاتبة يهودية، مع أنها رفضت اليهودية وهاجمتها (م٣، ص ٣٥٨). وتقول الموسوعة اليهودية أن شيستوف كان يهودياً ومسيحياً في آن، وهو تصنيف أقل ما يوصف به أنه غريب للغاية! (م٣، ص ٣٩١). واسم هوسرل لم يرد في كثير من الموسوعات التي تحدثت عن الثقافة اليهودية، وإن كان قد ورد في بعض منها مثل الموسوعة اليهودية (م٣، ص ٣٩٠). ومما يجدر ذكره أن تشومسكى، رغم أصوله اليهودية الإثنية الواضحة، إلا أنه نادراً ما يُذكر في الموسوعات والمراجع اليهودية باعتباره فيلسوفاً أو عالماً لغوياً يهودياً (م٣، ص ٤٧١).

وهنا نتساءل مع القارئ: إذا كانت أعمال الفلاسفة لا تتناول موضوع اليهود واليهودية إلا عَرَضاً، وإذا كانت تصب في المجرى العام لتيار الفلسفة الغربية، فكيف يتم تعاملنا معهم من منطلق تضمن فلسفاتهم لأسس اليهودية - اقتراباً أو ابتعاداً عنها؟

ثالثاً: التناول النقدي، نيتشه فيلسوف العلمانية واليهودية والنازية

إذا انتقلنا من التناول التاريخي للفلاسفة من أعضاء الجماعات اليهودية إلى الموقف النقدي للمسيرى من الفلسفة؛ فإننا نجد أن أوضح ما يميّز هذا الموقف هو تناوله لفلسفة نيتشه وبيان تأثيرها على فلاسفة الجماعات اليهودية وعلاقتها بالبنوية بالنازية والصهيونية. وهو لا يكفي بأن يخصص لفلسفة نيتشه والنيتشوية فقرات خاصة، بل يتكرر عرضه لأراء نيتشه ونقده لها على امتداد صفحات مجلدات الموسوعة.

وعلى الرغم من تمييزه فلسفة نيتشه عن «النيتشوية»، إلا أن نيتشه يبدو وكأنه خصم المسيرى الأساسى وعدوه الأول. فإذا كان نيتشه يعتبر عدو المسيح، فإنه يظهر فى الموسوعة وكأنه عدو صاحبها الأساسى، حيث تبدو لنا كتابته عنه وكأنها رمى الجمرات فى رجم إبليس! ولم لا؟ أليس نيتشه هو فيلسوف المادية، اللاعقلانية، والسيولة الشاملة. . فيلسوف العلمانية والعدمية الأكبر؟! .

يحمل المسيرى نيتشه والنيتشوية كل خطايا الحضارة الغربية، وكل مآسى البشرية وشرورها ولا أخلاقياتها. فهو تعبير عن الحلولية والعلمانية، وتسرى كتاباته وأفكاره وعباراته فى الحياة اليهودية وكتابات أعضاء الجماعات اليهودية - أدبائها ومفكرها، وعلمائها، وفلاسفتها، وقادتها، وحرركاتها الاجتماعية والدينية والسياسية - وفلسفته أساس النازية، وترتبط بالصهيونية ارتباطاً وثيقاً إذ تمدّها بالإطار المرجعى، وهى ماثلة فى الفكر اليهودى حتى قبل أن يخطئ نيتشه حرفاً واحداً، وهناك الكثير من النيتشويين ممن لم يقرأوا صفحة واحدة من أعمال نيتشه، والخطاب الإمبريالى منذ لحظة ظهوره فى القرن السابع عشر كان خطاباً نيتشويّاً!

لقد رحّب نيتشه بالعدمية زائراً دائماً فى وسطنا، فى عصرنا الحديث المادى. وأعلن فلسفة القوة والشجاعة التى لا تعرف الضحك ولا البكاء ولا تكثرث بالضعفاء، حيث لا ذات ولا موضوع، ولا حلال ولا حرام، إنما هناك فقط صراع بين قوى مظلمة ظالمة يُحسم بطريقة مادية طبيعية فى إطار فلسفة القوة. لا توجد لغة تواصلية؛ إذ أن إرادة القوة هى التى تربط السبب بالنتيجة، وتصبح هى مبدأ

التماسك أو السيولة فى العالم ومصدر المعنى واللامعنى . وهذه هى فلسفة
الواحدية المادية والعلمانية الشاملة كما يصفها المسيرى . فإرادة القوة عند نيته تمثل
المطلق العلمانى (م ١ ، ص ٢٧٢) . وهو أيضاً فيلسوف عصر السيولة . وهو فى
واقع الأمر فيلسوف نهاية الحداثة ، أى ما بعد الحداثة ، فقد أدرك بشاقب نظره أن
الحقيقة الكلية المادية - التى بشر بها دعاة الاستنارة (المضيئة) والتحديث والعقلانية
المادية - مرتبطة بالتجاوز والميتافيزيقا ، وأنه لا يمكنها أن تنفصل عنهما . . . (م ١ ،
ص ٢٩٠) .

يتناول المسيرى فلسفة نيته والنيثوية فى سياقات متعددة داخل الموسوعة ،
ويستخدم فلسفته ، ويربطها بالنماذج التفسيرية الثلاثة لعمله (الحلولة والعلمانية
الشاملة والجماعة الوظيفية) ، وكذلك فى المفاهيم التى تحدّد لنا رؤيته الفلسفية
العامّة - نقصد رؤية المسيرى - كالنزعة الجينية والواحدية المادية الكونية ،
وشحوب الإله والإنسان الطبيعى والسيولة الشاملة وغيرها . وهذا هو السياق
الأول . كما حدد لنا تغلغلها فى أعمال أعضاء الجماعات اليهودية ، من أدباء
ومفكرين وفلاسفة ورجال أعمال وقادة ، وكذلك فى الحركات اليهودية
المختلفة ، السياسية والاجتماعية والدينية . ويمثل ذلك السياق الثانى الذى يظهر
لنا توظيف المسيرى للأفكار النيثوية ، ونقده لها فى نفس الوقت ، مما يجعله -
وهذا هو السياق الثالث - يبرز علاقات تشابه بنيوية بين النيثوية من جانب
والنازية والصهيونية وما بعد الحداثة - التى سنخصص لها ولموقف المسيرى منها
الفقرة التالية - من جانب آخر . أما الآن ، فإن علينا أن نحلّل السياقات الثلاثة
لفلسفة نيته والنيثوية فى موسوعة المسيرى .

١ - نيته والنيثوية فى نماذج المسيرى التفسيرية ومفاهيمه الفلسفية :

لا شك فى أن أعمدة النماذج التفسيرية التى يقدمها لنا المسيرى فى المجلد الأول
لفهم تناوله لليهود واليهودية والصهيونية تظهر فى الحلولة - أو الرؤية الواحدية
الكمونية ، مقابل الرؤية الثنائية المتجاوزة - ، وفى تفسيره للمفرق والمفاهيم
والفلسفات التى قدمها أعضاء الجماعات اليهودية ، والعلمانية الشاملة التى ميّزت

الفكر الغربى وغط الحضارة الغربىة داخلها النيتشوية كعنصر ومكون جوهرى وأيضاً الجماعة الوظيفية .

(أ) فى حديثه عن السياق الحضارى الألمانى للإبادة (فى الجزء الرابع من المجلد الثانى) يرى المسيرى أن المثالية ربطت الفرد بالملطق ، وأن الحلولية الألمانية وصلت إلى قمته فى منظومة هيجل الشاملة التى تساوى بين المقدس والزمنى ، ثم يبلغ الحلول متناه فى فلسفة نيتشه وفلسفات الحياة .

يؤكد المسيرى أن الإبادة وتفكيك الإنسان إمكانية كامنة فى الحضارة الغربىة الحديثة . ويوضح ذلك على النحو التالى : أن النازية سبقت ظهور ما بعد الحداثة بعدة أجيال ، إلا أن كثيراً من العناصر التى أدت إلى ظهور ما بعد الحداثة كانت قد تشكلت وتبلورت ، وكانت الفلسفة الغربىة قد دخلت عصر السيوالة ، فليس من قبيل الصدفة - فيما يرى المسيرى - أن هايدجر بنزعه النيتشوية ، والذى خرجت ما بعد الحداثة من تحت عباءته ، قد أيد النازية بلا تحفظ وكان النازيون يعتبرونه فيلسوفهم . بهذا المعنى يمكن القول : إن الحضارة الغربىة الحديثة هى - عند المسيرى - تعبير عن التراجع التدريجى والمستمر للفلسفة الإنسانية الهومانية ، والتصاعد المستمر والمطرّد للحلولية الكمونية المادية التى تهتمش الإنسان ومنظوماته المعرفية والأخلاقية (م ٢ ، ص ٤٠٠ : ٤٠٢) . وفى عرضه للقومية العضوية يرى أن الإطار الذى تدور فى فلكه هو المرجعية المادية الكاملة والحلولية العضوية ، فتصبح الأمة مرجع ذاتها ، وتصبح هى ذاتها مصدر شرعيتها ، وتصبح إرادتها مصدر وحدتها وتماسكها ، تماماً كما أن إرادة القوة فى المنظومة النيتشوية هى مصدر تماسك الفرد ووحدة وهويته (م ٢ ، ص ٩١) .

وحين يكتب المسيرى عن أثر الحسيدية بحلوليتها المتطرفة فى الوجدان اليهودى المعاصر يعرض سيادة النيتشوية . لقد كان فرويد مهتماً بالحسيدية القبالية ، ومن هنا كانت نظرياته فى الجنس وفى علاقة الذات بالكون . وكان أدب كافكا أيضاً متأثراً بالحسيدية . ويظهر تأثيرها واضحاً تماماً فى أعمال مارتن بوير وفلسفته التى توصف بأنها «حسيدية جديدة» ، لأن الإله - حسب هذه الفلسفة - لا يحلُّ فى مخلوقاته

ويؤثر فيها وحسب، بل إن مخلوقاته تؤثر فيه بدورها، ولذا؛ يكتسب كل فعل - مهما تدنى - دلالة كونية. كل هذا يؤدي إلى إمكانية الحديث عن جوٍّ نيتشويٍّ عامٍّ في أوروبا يتصاعد مع معدلات العلمنة وتآكل المنظومات الدينية المختلفة، الأمر الذي يؤدي إلى تصاعد معدلات الحلولية، إلى أن تصل إلى وَحدة الوجود الروحية والمادية والواحدية الكونية (م ٥، ص ٣٦٨).

لقد تزايد بروز المفكرين اليهود في الحضارة الغربية مع تزايد حلوليتها وعدميتها في مرحلة الحلولية بدون إله. وحينما ظهر نيتشه، الذي أعلن موت الإله، تلبست النيتشوية المفكرين اليهود في أواخر القرن التاسع عشر؛ إذ كانت الحلولية قد توصلت إلى النيتشوية قبل نيتشه (م ٣، ص ٣٤٦). وما لا شك فيه أن غربة المثقف اليهودي في مجتمعه عمقت اغترابه وموقفه النقدي والعلمي.

وحين يتحدث عن الحركة الفرانكية (نسبة إلى جي كوبر فرانك) التي تعود إلى ١٧٥٩، ومنظومتها الحلولية التي يصل فيها الحلول إلى متناه؛ إذ يحل الإله في المادة ويموت، وتصبح وَحدة الوجود مادية كاملة، المادة فيها مقدسة تماماً، والإنسان فيها إله، ويتساوى فيها الخير والشر، والوجود والعدم - يوضح أنها أكثر حداثةً وجذرية من منظومة نيتشه (م ٥، ص ٣٠٨).

ب) يوضح المسيرى في مدخل «الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية والجماعات اليهودية» أن للرؤية المعرفية الإمبريالية والتشكيل الاستعماري الغربي أثراً واضحاً في أعضاء الجماعات اليهودية، ويتضح هذا في فكر نيتشه الذي اكتسح كثيراً من المفكرين اليهود في القرن التاسع عشر (م ٣، ص ٤٠).

يربط المسيرى بين العلمانية والنيتشوية. والمطلق العلماني عنده يأخذ أشكالاً كثيرة، ولكنه في التحليل النهائي هو الطبيعة، التي يشير إليها عادةً بـ «الطبيعة/ المادة». هو «اليد الخفية» عند آدم سميث، و «المنفعة» عند بترام، و «وسائل الإنتاج» عند ماركس، و «الجنس» عند فرويد، و «إرادة القوة» عند نيتشه، و «قانون البقاء» عند داروين، و «الطفرة الحيوية» عند برجسون، و «الروح المطلق» عند هيجل (م ١، ص ٢٧٢). وتكرر المنظومة العلمانية الإمبريالية الآخر،

وهذا ما يتضح في النزعة النيتشوية القوية في الفكر الصهيوني . يربط المسيرى الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية بالصهيونية وبالنزعة النيتشوية (م٦، ص٦٦). فهي (النيتشوية) من المصادر العلمانية للفكر الصهيوني، حيث يتخذ اليهود كأمة متفوقة (سوبر أمة) العنف آلية حتمية للبقاء، برفض أخلاق الضعفاء (الدينية)، واعتماد إرادة القوة باعتبارها المطلق الأخلاقي الوحيد . يميز المسيرى في التصوف اليهودي بين تصوف توحيدى، وآخر حلولى يصدر عن الإيمان بالوحدانية الكونية، حيث يحلُّ الإله في الطبيعة والإنسان والتاريخ ويتوحد معها، وهو فى أشكاله المتطرفة شكل من أشكال العلمنة، وتلمح فيه ملامح سوبرمان نيتشه الذى لا يؤمن إلا بإرادة القوة ويتجاوز أخلاق الضعفاء (م٤، ص١٦٤).

إن نيتشه هو فيلسوف العلمانية الأكبر عند المسيرى، كما يؤكد على ذلك دائماً، فهو حين يتناول إسبينوزا والعقلانية المادية يؤكد أنه - مع نيتشه وبعده دريدا - فيلسوف العلمانية الأكبر (م٣، ص٣٧٠)، وهو يفيض فى بيان العلاقة بينهما موضحاً أوجه الاتفاق والاختلاف .

وهو يأخذ على المفكرين العلمانيين العرب عدم ربطهم بين نيتشه والعلمانية: «لم يحاول أى من الدارسين أن يبين علاقة النبوية وما بعد النبوية بالعلمانية، والجميع يشير إلى كانط وربما هيجل، ولكن الجميع يتعد عند نيتشه ودريدا . ومن ثمَّ، لم يتناول أى منهم قضية العدمية والفوضوية» (م١، ص٢٢٨) ويبين - رغم أن ذلك سنعرض له لاحقاً - أن الكتاب من الجماعات اليهودية يعبرون عن الرؤية العلمانية المعرفية الإمبريالية عبر تأثرهم بنيتشه، مثل : ماكس نورد الذى كان متأثراً بنيتشه فى هذه الرؤية (م٦، ص٢٥٤)، كما يظهر إيمان أهارون جوردون بالوحدانية المادية الكونية بتأثير نيتشه (م٦، ص٢٧٢).

جـ) ويربط المسيرى بين العلمانية الشاملة والجماعات الوظيفية، ويحدد التشابه بينهما مثل : التعاقد، العزلة والغربة والعجز، الانفصال عن الزمان والمكان، الإحساس بالهوية المقدسة (الوهمية)، ازدواجية المعايير والنسبية الأخلاقية، الحركية، ويربط هذه الخصائص بالنيتشوية . يقول : «يصبح الإنسان بلا جذور ولا

ارتباط، غير ملتزم بأية منظومات قيمية، فهو يخضع كل شيء لإرادة القوة
النيتشوية» (م، ١، ص ٣٨٦).

يبين المسيرى أن ثمة علاقة بين سمات الجماعة الوظيفية والرؤية المعرفية
العلمانية، ويذهب إلى أن المجتمع العلماني الحديث يستند إلى فكرة القانون
الطبيعي/ المادى والتعاقد ومبدأ المنفعة (اللذة). ويحدد لنا بعض آليات تحول
الإنسان التراحمى إلى إنسان تعاقدى وظيفى علمانى ذى بُعد واحد، إنسان متشظى
يشبه عضو الجماعة الوظيفية (م، ١، ص ٣٨٧). ويرى أن تزايد معادلات النسبية
المعرفية والأخلاقية من أهم آليات تحويل الإنسان الربانى إلى إنسان وظيفى
تعاقدى. فمع اختفاء القيم الأخلاقية المتجاوزة لذات الإنسان يتمركز الإنسان حول
ذاته، ويصبح هو المعيار الأوحى. وهو ما يؤدى إلى ظهور إرادة القوة، وإنسان
نيتشه، والحرية الكاملة (م، ١، ص ٣٩١).

د) تتأسس النماذج على النيتشوية، وكذلك المفاهيم التى يستخدمها المسيرى فى
رؤيته الفلسفية العامة. فالنيتشوية تظهر فى مصطلحات «القومية العضوية» (م، ٢،
ص ٩١)، و«الشعب المختار» (م، ٥، ص ٧٤)، و«لاهوت موت الإله» - وهى عبارة
مأخوذة من فيلسوف العدمية والعلمانية الأكبر فريدريك نيتشه - (م، ٥، ص ٤٤٥)،
وهى تعنى أن القوة الخالقة للعالم المتجاوزة له قد اختفت وأن الإله قدّ اسمه. وهى
تعنى عند نيتشه - صاحب العبارة - غياب فكرة الكل التى تشكل الأنطولوجيا
الغربية، ويعبر عنها إسلامياً بـ «نسيان الإله» (م، ١، ص ٢٠٥). وعبارة «ظلال
الإله» أشار إليها نيتشه، وهى بعض الأفكار الكلية والمطلقة التى استمر وجودها
حتى بعد ظهور الرؤية العلمية المادية وانتشارها (م، ١، ص ٢٠٤). و«شحوب الإله»
مصطلح قمنا (المسيرى) بصياغته على غرار مصطلح نيتشه «موت الإله» لنصف
إحدى مراحل الحلولية الكمونية ومستوى من مستويات العلمنة، والانتقال من
إحدى مراحل الحلولية إلى المرجعية الكامنة» (الموضع السابق). و«النزعة الجينية»،
التي تعبر عن نفسها من خلال غط أساسى هو غط التراجع بين الواحدية الذاتية
والموضوعية والثنائية الصلبة، وبين الصلاية والسيولة الشاملة. وإذا كانت الفلسفة

الهيكلية بواحديتها وعضويتها تعبيراً عن النزعة الجينية في حالة الصلابة؛ فإن فلسفة نيتشه هي تعبير عن حالة السيولة، وما بعد الحداثة هي حالة الجينية الواحدة السائلة (م، ص ٧٠).

ويظهر نيتشه أيضاً في بيان المسيرى للإنسان الطبيعي. فإنسان نيتشه نتاج عملية التطور، وهو إنسان كامل اسماً، فهو في جوهره حيوان كامل خاضع تماماً لقوانين التطور الطبيعية (م، ص ٧٥). هنا يدخل نيتشه كعنصر توضيحي لمفاهيم المسيرى حتى يستطيع نقده. وهذا ما يتضح في بيانه إخفاق النموذج المادى في تفسير ظاهرة الإنسان: «الماديون في عصر ما بعد الحداثة ينكرون تماماً فكرة الكل، ويعلن نيتشه موت الإله الذى يعنى في الواقع نهاية الكل» (م، ص ٧٩). ويشير إلى اللاسبية السائلة عند نيتشه في تناوله للسببية الصلبة واللاسبية السائلة (م، ص ٦٢). وكذلك في النموذج الاختزالى؛ فهو يوضح الفكر المعادى للاستتارة، الذى يصل إلى قمته عند نيتشه (م، ص ١٤٨). وكذلك في مصطلح الداروينية الاجتماعية، التى هى تحقيق الكائنات البقاء من خلال القوة، وتأكيد الإرادة النيتشوية على الواقع، والبقاء من نصيب الأصلح القادر على التكيف الاجتماعى والأقوى القادر على فرض إرادته (م، ص ٢٦٢). كما تظهر النيتشوية أيضاً فى الحديث عن اللاعقلانية المادية (م، ص ٧٨).

٢ - النيتشوية فى الفرق وكتابات أعضاء الجماعات اليهودية :

يحرص المسيرى على تلمس آثار النيتشوية فى أعمال الأدباء والمفكرين والفلاسفة والعلماء من أعضاء الجماعات اليهودية، وعلى القادة ورجال الأعمال، وفى الحركات والفرق اليهودية المختلفة.

أ) إذا توقنا عند ما كتبه المسيرى فى المجلد الثالث عن «الأدب المكتوبة بالعبرية منذ بداية العصر الحديث حتى عام ١٩٦٠» نجد يذكر أن أحد أشهر كتّاب القصة والمقال فى تلك الفترة هو ميخا جوزيف بيرديشفسكى، الذى حاول فى قصصه العديدة ذات النزعة النيتشوية أن يجد حلاً لمشكلة الإنسان اليهودى فى مواجهة المجتمع (م، ص ٣٠٤). وقد تأثر بأفكار شوينهور وأفكار نيتشه بشأن السوبرمان -

أو الفرد الممتاز المتميز - الذى يرتفع على الجماعة والتقاليد ، كما أنه تبع نيتشه فى إصراره على إعادة تقويم جميع القيم وإخضاعها للنقد الكامل . وإذا كان بيرديفسكى قد هاجم جماعة أحباء صهيون وهرتزل وأحاد هعام ؛ لأن الأخير أكد أهمية ما سماه «القيم الروحية» - فإن المسيرى يرى أن بيرديفسكى لو قرأ كتابات أحاد هعام بقليل من الإمعان لاكتشف فيها النزعة النيتشوية القومية ، ولاكتشف أن مفهوم هعام بشأن «السوبر أمة» أو «الأمة الكاملة» لا يختلف كثيراً عن مفهوم السوبرمان ، ولاكتشف أن القومية العضوية مفهوم يجمع بينه وبين أحاد هعام ونيتشه (م٣، ص ٣١١).

إن الموضوع فى كتابات إسحق بابل (كاتب قصة قصيرة ومسرحى سوفيتى يهودى) يكتسب أبعاداً نيتشوية واضحة كما يرى المسيرى . وهو فى هذا لا يختلف كثيراً عن كثير من الأدباء اليهود فى عصره ، الذين اكتسحتهم النيتشوية مثل أحاد هعام فيلسوف أوديسا وحاخامها اللاأدرى (ص ٢٨٧) . وديفيد فريشمان (وهو أديب وكُتِبَ فى بولندا) ترجم بعض أعمال نيتشه (ص ٣١٠) . وهابريش هينى شاعر نيتشوى قبل ظهور نيتشه يحتفى بالحياة . . حياة تُحى نفسها بنفسها (ص ٢٧٧) . ويذكر المسيرى فى المجلد الثانى تأثر أوجست سترندنبرج أهم كُتَّاب المسرح السويديين بأفكار نيتشه (م٢، ص ٣٨٧) ، وأوتو فينجر الفيلسوف وعالم النفس النمساوى ، الذى يوضح كتابه الجنس والشخصية - عبر رؤيته المعادية للمرأة ولليهود - أن خلاص اليهودى لا يأتى إلا من تخلصه من يهوديته ، ويؤكد المسيرى على وجود عناصر من فكر نيتشه فى نظريته ، ويذكر أن كتابه هذا طُبِعَ ثلاثين طبعة وترجم إلى عدد من اللغات الأوربية ، وهو ما يبين مدى هيمنة الفكر النيتشوى والعرقى على الوجدان الغربى (ص ٣٩٠) . ويناقش أفكار تيودور لسنج (١٨٧٢ - ١٩٣٣) المفكر الألمانى الذى قدم عدة دراسات عن تاريخ الأفكار ، إحداها عن نيتشه . والذى يوضح أن مأساة اليهود تكمن فى أنهم نُزِعوا من جذورهم ، وانفصلوا عن غرائزهم الطبيعية المرتبطة بالأرض ، بحيث تحوّلوا من كونهم شعباً من الرعاة والفلاحين يعيشون فى الطبيعة إلى شعب منحلّ يتسم بالرومانسية الزائدة ، يؤمن بأخلاق الضعفاء بدلاً من أخلاق الأقوياء - على حد تعبير نيتشه (ص ٣٩١) .

ويوضح أن رجل الأعمال روبرت ماكسويل (١٩٢٣ - ١٩٩١) عبقرية حقيقية بالمعنى النيتشوي للكلمة، أى أنه عبقرية لا تهتم كثيراً بالمعايير الأخلاقية أو الإنسانية، فهو مثل (السورمان) يسخر الآخرين لحسابه، ولذا كان عبقرياً فى عمليات التنظيم الإدارى وتحقيق الأرباح وتعظيمها وعقد الصفقات الربحية، ولكنه كان عبقرياً أيضاً فى نهب الآخرين والتجسس واستخدام النفوذ (ص ٦٥). وتحدث عن دون بيبير زعيم الحسدية وخليفة بعل شيم طوف، الذى ذهب إلى أن القداسة من خلال الجسد والندس أمر صعب على البشر العاديين، لذا فقد جعلها مقصورة على الرجال المتميزين، واعتبر أن هؤلاء وحدهم هم الذين يمكنهم تجاوز مقولات الخير والشر كأبطال نيتشه (٢م، ص ٣٦٠). وحين يتناول مناحم بيجين فى الجزء الرابع من المجلد السابع (عن النظام الاستيطاني الصهيوني) يذكر أن من أبرز مؤلفاته التمرد (١٩٥١) الذى تناول فيه قصة الأرجون، وصرح فيه بفلسفته الداروينية النيتشوية العلمانية الشاملة (٧م، ص ٢٤٧).

ب) فى حديث المسيرى عن الصابرا يذكر وصف آرثر كوستلر للنموذج الجديد باعتباره «طرازاً» يهودياً، أى إنساناً طبيعياً مجرداً من التاريخ والقيم، يعيش بين الغابة الغربية الداروينية، ولم يبق له من اليهودية سوى الشكل، أى أنه علمانى تماماً، ويشار إليه أحياناً بوصفه سوبرمان يهودياً، قياساً على سوبرمان نيتشه الأرقى الذى يمجّد الفكر النازى والصهيونى. وبالفعل نجد أن الصابرا - كما يقول المسيرى - يجسد مجموعة من القيم النيتشوية التى تُعلَى من شأن القوة والفعل، مقابل الضعف والفكر (٢م، ص ١٣٠).

والعدمية الفرانكية تشبه فى كثير من النواحي العدمية المتغلغلة فى الفكر الغربى الحديث. وهو لا يستبعد أن يكون فرويد قد تأثر بنمط تفكير فرانك. ويرى أن النمط الفكرى لجيكوب فرانك يشبه إلى حد ما الفلسفة الأوربية السائدة الآن فى الغرب باسم «التفكيكية»، التى ترمى إلى هدم فكرة المعنى أساساً. ويشير إلى أن التقاليد السفاردية العدمية بدأت بإسبينوزا وشبتاي تسفى، ثم تبعهما فى ذلك الدوغه والحركة الشبتانية، ثم انتقلت هذه التقاليد إلى جيكونب فرانك السفاردى،

وأخيراً إلى كل من دريدا وإدموند جاييس (م٥، ص٣١٢). وفكر الحركة الكنعانية متأثر ببيريدشفسكى وأفكار الكونية وبالتزعات النيتشوية الفلسفية (م٢، ص١٣٣).

لقد لاقت فلسفة نيتشه صدى لدى الشباب اليهودى فى شرق أوروبا بين العديد من الصهاينة؛ لأنها فلسفة حدودية، تنصح الإنسان بأن يعيش فى خطر دائم، وأن يبنى بيته بجوار البركان. وقد وصل هذا التيار النيتشوى الصهيونى الحدودى إلى الذروة فى عقيدة جوش أيمونيم الاستيطانية، حيث يذهب المستوطن الصهيونى إلى وسط المدينة العربية ويؤسس بيته (م٢، ص٣١٥). تخيُّ الرؤية العلمية النفعية المحايدة أخلاقياً الرؤية الداروينية النيتشوية، بتأكيدا فكرة البقاء باعتبارها القيمة المطلقة، والصراع باعتباره الآلية الوحيدة للبقاء. وهى علمية مادية محضة (م٢، ص٤١٢). وبنقلنا ربط المسيرى النيتشوية بأعضاء الجماعات اليهودية من جهة، والفرق اليهودية المتطرفة من جهة ثانية - إلى الحديث عن تناوله لكل من النيتشوية والصهيونية والنازية.

٣ - النيتشوية والصهيونية والنازية :

يرى المسيرى أن علينا أن نأخذ فى الاعتبار، أثناء دراسة ظاهرة معاداة اليهود، الإطار العام الذى يتم فيه هذا العداء، ومدى قرب أو بعد أعضاء الجماعات اليهودية من النخبة، والعمليات الفكرية والذهنية التى يتعامل المعادون لليهود من خلالها مع الواقع الإنسانى المركب. ويرى أن الفكر العنصرى يعبر عن نفسه من خلال أى نسق فكرى متاح فى المجتمع. وعلى سبيل المثال؛ فإن من الثابت أن فلسفة نيتشه زودت العنصرين وأعداء اليهود بإطار فكرى يتمتع بالاحترام والمصداقية (م٢، ص٣٣٩). وإذا كانت النيتشوية تُعدُّ سنداً فلسفياً للعنصرية؛ فإنه يمكننا أن نتناول علاقتها بكل من الصهيونية والنازية، وذلك على الوجه التالى :

أ) يخصص المسيرى أحد مداخل القسم الرابع من المجلد الثانى للحديث عن النيتشوية والصهيونية، وذلك فى إطار تناوله إشكالية التعاون بين أعضاء الجماعات

اليهودية والنازيين . حيث يؤكد أن النازية تنبع من عدة روافد في الفكر الغربي الحديث ، لعل من أهمها على الإطلاق الفكر الفلسفي الرومانسي الألماني ، وبخاصة الفكر النيتشوي ، أو «النيتشوية» . وهو حريص على أن يشير منذ البداية إلى تمييزه بين «الفكر النيتشوي» و«فلسفة نيتشه» . الأخيرة توجد في أعماله الفلسفية ، أما الأولى فهي منظومة شبه متكاملة استنبطها الإنسان الغربي من أعمال نيتشه ، وحقت من الذبوع والانتشار ما يفوق أعمال نيتشه الفلسفية - حسب قوله ، الذي يمكن أن تناقشه فيه . ولذلك ؛ فإن ما يهمه في دراسة تاريخ الأفكار هو الفكر النيتشوي وليس أعمال نيتشه الفلسفية . هل هذا ممكن ؟ أليس من الضروري تحليل أعمال نيتشه ومناقشتها ، بحيث يمكن أن يحسم هذا النقاش كثيراً من القضايا التي لم تحسم بعد ، مثل موقف نيتشه من اليهود ؟ فالمسيري يرى أن موقف نيتشه من اليهود يتسم بالغموض ، فهناك رأى يذهب إلى أنه كان معادياً لليهود ، وهذا بالفعل ما نجد في أعمال نيتشه التي تُظهر موقفاً سلبياً من اليهود ، باعتبار أن اليهودية هي الديانة التي تمثل أخلاق الضعفاء . إلا أن هناك جانباً آخر يشير إليه المسيري ، وهو رفض نيتشه معاداة اليهود ، وكَيْلُه المدح لليهود أكثر من الألمان . ولا يقف المسيري أمام كل ذلك ، فما يعنيه هو الفكر النيتشوي وأثره في الفكر الديني اليهودي وفي الفكر الصهيوني .

ب) وهو يستعين بآراء المفكر الصهيوني الروسي أحاد هعام ليؤسس عليها العلاقة بين النيتشوية واليهودية . حيث يرى أحاد هعام أن نيتشه لم يفهم اليهودية ، وأنه خلط بينها وبين المسيحية ، وأنه لا توجد حاجة لاستحداث نيتشوية يهودية ، ذلك لأن الجزء العام من الفلسفة النيتشوية موجود في اليهودية منذ قرون عديدة . فالمقولة النيتشوية الأساسية الخاصة بتفوق النموذج الإنساني الأعلى على بقية البشر هي نفسها مقولة يهودية . ويحلُّ أحاد هعام فكرة الأخلاق محلَّ القوة . فإذا كان الهدف من الحياة هو الإنسان الأعلى ؛ فيجب أن نقبل ارتباط ظهوره بظهور الأمة الممتازة أو الأمة العليا . فاليهود («الشعب المختار») يمثلون الأمة المختارة ، التي يصفها بنفس وصف نيتشه للإنسان الأعلى . ويميّز أحاد هعام بين وحش نيتشه الجميل الأشقر القوي المدافع عن الجسد والعنف (الذي أصبح المثل الأعلى

النازى)، وبين الإنسان الأعلى اليهودى الذى يدافع عن القيم اليهودية الخلقية ويقف ضد العنف. ويلاحظ المسيرى أن الفكر الصهيونى الروسى لا يعترض على بنية النيتشوية - التى تستند إلى التفاوت بين الناس، وإثما على مضمونها وحسب، وأن حديثه عن الأخلاق اليهودية لا يغير من البنية شيئاً، فالنيتشوية اليهودية مبنية على فكرة تفوق اليهود وتعاليمهم على البشر. وكما يرى المسيرى؛ لم يكن أحاد همام فريداً فى دفاعه عن النيتشوية. فقد تأثر كثير من المفكرين من أعضاء الجماعات اليهودية (خصوصاً الصهاينة منهم) بالفكر النيتشوى. ومن بين هؤلاء مؤسسو الحركة الصهيونية: تيودور هرتزل وألفريد نوسيج وماكس نوردو، كما تأثر بها صهاينة آخرون (٢م، ص ٤٦١). ولا يمكن فهم كتابات أهم الفلاسفة الدينيين اليهود المحدثين (مارتن بوبر) إلا من خلال نيتشه، وكذا كتابات ليو شستوف، ومفكرى مدرسة لاهوت موت الإله. وأثر نيتشه على جاك دريدا وإدموند جاييس واضح تماماً. كما أن البعد النيتشوى فى الفكر الصهيونى بعدد أساسى، ذلك أن الجميع هم أبناء عصرهم العلمانى الإمبريالى الأداةى الشامل. وبالتالي؛ فإن التشابه بين الصهيونية والنيتشوية - كما يقول المسيرى - مدھش حقاً.

ج) ويرصد المسيرى التشابه بين النيتشوية والصهيونية فى النقاط التالية:

- كلتاهما ديانة ملحدة أو حلولية بدون إله، أو تنتهى إلى وحدة وجود مادية ترد الكون بأسره إلى مبدأ زمنى واحد، هو إرادة القوة والإنسان الأعلى عند نيتشه، وإرادة القوة اليهودية وبقاء الشعب اليهودى عند الصهاينة.

- وهما تعبير عن توثن الذات، حينما يحلُّ المطلق فى الإنسان ويصبح كامناً فيه، فيعبد الإنسان ذاته أو يعبد أسلافه - أى الذات القومية المقدسة باعتبارها تجسيدا لذاته.

- كلتاهما ديانة داروينية، تُسبغ نوعاً من الروحية والقداسة على قانون التطور، وتجعل من القوة الأساس الوحيد لأى نسق أخلاقى.

- الحياة بالنسبة للنيتشوية توسعٌ وغمو واستيلاء على الآخر وتغلبٌ عليه، ومعاداة

للفكر واحتقار له، وتمجيد للفعل المباشر ولأخلاق السادة الأقوياء. وهذا هو جوهر الصهيونية، التي لا يمكنها أن تعيش إلا على التوسع وعلى إلغاء الآخر.

- وإذا كان نيتشه قد دعا الإنسان إلى أن يعود إلى حالة الحيوية والطبيعة، بنقد العقائد الدينية وأخلاق الضعفاء (حيث يحيا في خطر، ويكون في حالة حرب دائمة)؛ فقد طرحت الصهيونية نفسها باعتبارها الأيديولوجية التي ستحول يهود المنفى المترهلين إلى وحوش يؤمنون بأخلاق القوة ويفرضون رؤيتهم، فالمستوطنون الصهاينة يعيشون - حرفياً بجوار البركان في حالة حرب دائمة.

- كلتاها ذات تفكير نخبوى. نيتشه يسعى للمرحلة الأرقى والتي تظهر في السوبرمان، وتفكير الصهيونية النخبوى يحول جماهير اليهود في أرجاء العالم خارج فلسطين إلى مجرد جسر يؤدي ليكونوا ظَهْرَ الدولة الصهيونية.

- الفكر النيتشوى مثله مثل الفكر الصهيونى، فكر تختفى فيه حدود الأشياء ومعالمها، وهو ينفى التاريخ وحدوده؛ فتظهر حالة من السيولة والنسبية التي لا تحسمها سوى إرادة القوة. ومن هنا يجىء حديث بن جوريون عن الجيش الإسرائيلى باعتباره خيرَ مفسرٍ للتوراة، وهو موقف لا يختلف كثيراً عن موقف نيتشه من تفسير النصوص.

- نيتشه بتفكيره المجرد لا يتحدث عن السعادة؛ فهى من شيم الضعفاء والعييد. أما الإنسان الأعلى؛ فإنه يعلو على الخير والشر، ويتجاهل اللذة والألم. وتجاهل السعادة كقيمة إنسانية هو أيضاً أحد سمات الفكر الصهيونى. فالصهاينة مشغولون بتصوراتهم المشيخانية عن الدولة اليهودية والشعب المختار.

(د) ويتناول المسيرى نيتشوية الصهيونية فى مواضيع أخرى من الموسوعة. فهو حين يعرض (فى المجلد السابع) للإرهاب الصهيونى الإسرائيلى حتى ١٩٤٨ يتحدث عن العنف والرؤية الصهيونية للواقع والتاريخ، ويرى أن العنف النظرى والإدراكى سمة عامة فى الفكر العلمانى الشامل الإمبريالى، وأن الصهيونية لا تمثل استثناءً من القاعدة، فقد نشأت فى تربة أوروبا الإمبريالية، التي سادت فيها

فلسفات النيتشوية والداروينية والرؤية المعرفية الإمبريالية التي تتخطى الخير والشر (م٧، ص١٢٧). ونجد نفس الموقف في حديثه عن العنف الصهيوني وتحديث الشخصية اليهودية، الذى يتم بعلمة الشخصية اليهودية وجعلها قادرة على تغيير قيمها حسبما تقتضيه الظروف والملابسات، وتبنى قيم نيتشوية وداروينية لا علاقة لها بالمطلقات الإنسانية أو الأخلاقية أو الدينية (م٧، ص١٢٩). والصهيونية عنده - حين يكتب عن السيولة الشاملة فى القرن العشرين - عودة إلى الثنائية الصلبة. فبعد موت الإله يبقى الشعب المقدس المتمركز فى أرضه المقدسة (المستوطنون الصهاينة فى فلسطين)، حيث تنتظمهم الدولة الصهيونية صاحبة الإرادة النيتشوية التى تصدر عن حقوق مطلقة، منحها اليهود أنفسهم - تساندهم القوة العسكرية (م٥، ص٣٥).

هـ) إذا كانت النيتشوية قد قدمت للعنصرين الإطار المرجعى كما يؤكد المسيرى - فإن معنى ذلك أننا نجد فى النازية ما وجدناه لدى الصهيونية من تغلغل للنيتشوية. ومن هنا ؛ فهو يتحدث عن الأصول الفكرية المشتركة عندهما فى سياق تناوله إشكالية التعاون بين بعض أعضاء الجماعات اليهودية والنازيين، حيث يؤكد على علاقة وطيدة بين النازية والصهيونية - رغم الدعاية الصهيونية، وتأكيد احتكار اليهود لدور الضحية فى عملية الإبادة التى قام بها النازيون. ويشير إلى مجموعة من الأفكار المشتركة بين الرؤيتين مثل : القومية العضوية، والتأكيد على روابط الدم والتراب مما يؤدى إلى استبعاد الآخر، والنظريات العرقية، وتقديس الدولة، والتزعة الداروينية النيتشوية. حيث يستخدم النازيون والصهاينة على حد سواء الخطاب النيتشوى الداروينى نفسه، المبني على تمجيد القوة وإسقاط القيمة الأخلاقية (م٢، ص٤٥٨).

إن السمة الأساسية للمنظومة النازية عند المسيرى هى علمانياتها الشاملة وواحديتها المادية الصارمة. لذا؛ فهو يذكر لنا من العبارات المتواترة فى الخطاب العضوى النازى عبارة «الدم والتربة»، وهى عبارة نيتشوية (م٢، ص٤١٠). هكذا ينظر المسيرى إلى النيتشوية، التى أظهرت ما فى الفكر الغربى من سلبيات وما فى

الحضارة الغربية من سيئات . فهو ضد كل ما فيه أثر للنيشوية ، ومع كل ما هو مضاد لها ، كما يظهر فى حديثه عن نعوم تشومسكى الذى يعارض الرؤية الهوبزية الداروينية النيتشوية - منطق القوة الصماء ؛ فالتضامن الإنسانى - خلافاً للصراع المادى - هو آلية البقاء الجديرة بالاحترام (م٣ ، ص ٤١١) .

رابعاً : المسيرى وما بعد الحداثة

يأتى تناول ما بعد الحداثة فى موسوعة المسيرى مرتبطاً بالمفاهيم الأساسية والنماذج التفسيرية التى يؤسس عليها عمله ، خاصةً الحلولية والعلمانية الشاملة ، حيث يستفيد من حصيلته الغزيرة فى النقد الأدبى والفلسفة ليفيضم فى عرض أصول ما بعد الحداثة ، وأهم أعلامها ، والمفاهيم الأساسية التى تقوم عليها . . يعرض ويحلل ، يوضح ويفسر ، يناقش وينقد ، يضعها فى سياقها الفلسفى وإطارها الحضارى ، وذلك فى عدد من المداخل ، مثل : التحديث والحداثة وما بعد الحداثة والمنظومات الحلولية الكمونية الواحدية ، العلمانية الشاملة والتحديث والحداثة إلى ما بعد الحداثة ، السيولة الشاملة (عصر ما بعد الحداثة) ، النظام العالمى الجديد وما بعد الحداثة ونهاية التاريخ ، اليهودية وأعضاء الجماعات اليهودية وما بعد الحداثة ، الصهيونية وما بعد الحداثة ، مصطلحات ما بعد الحداثة ، وغيرها من مداخل تتناول أعلام ما بعد الحداثة والمفاهيم والتصورات ما بعد الحداثية .

وعلى هذا ؛ فإن بيان موقف المسيرى من «ما بعد الحداثة» يوضح لنا أموراً عديدة تتعلق برؤيته وموقفه الفلسفى ، ونظراته للحضارة الغربية المعاصرة على مستويات عديدة ، بالإضافة إلى تنبيهه هنا - كما فى معظم مواد الموسوعة - إلى العلاقة ليس فقط بين أعلام ما بعد الحداثة واليهودية والصهيونية ، بل بين ما تروجه من مفاهيم وتصورات تقودنا من الاختلاف والأرجأ والأثر ، إلى الأساس والسيولة الدائمة وإلغاء أى سياق وانتهاك كل الحدود . ومن هنا ؛ تأتى أهمية الوقوف عند موقف المسيرى النقدي من ما بعد الحداثة ، الذى يختلف عن موقف معظم الأساتذة العرب المعاصرين منها من حيث مستوى التناول والتحليل . فالبعض منهم اكتفى

بالعرض، والبعض تناول ما بعد الحداثة على مستوى الأدب والنقد الأدبي، بينما حاول المسيرى مناقشة ما بعد الحداثة على مستوى الفلسفة وتاريخ الأفكار. وهذا يقتضى تناول موضوع اليهودية والعلمانية وما بعد الحداثة قبل أن نعرض على التوالي للأصول الفلسفية التى مهدت لما بعد الحداثة عند نيتشه وهايدجر، ثم لأعلام تيار ما بعد الحداثة من فلاسفة الجماعات اليهودية الذين تناولهم المسيرى فى موسوعته. وأخيراً، علينا تناول تفسيره لبعض مصطلحات ما بعد الحداثة، مع تعقيب على موقفه منها.

١ - اليهودية والعلمانية الشاملة وما بعد الحداثة :

يلاحظ المسيرى أن كثيراً من دعاة ما بعد الحداثة إما يهود أو من أصل يهودى : جاك دريدا - إدموند جابيس - هارولد بلوم . لذا ؛ فهو يعرض فى الفقرة التاسعة من الجزء الثالث من المجلد الخامس لجذور ما بعد الحداثة فى العقيدة اليهودية ، ووضع اليهود فى الحضارة الغربية ، وفكر دعاة ما بعد الحداثة من اليهود . ثم يخصص بعد ذلك فقرة أخرى عن أثر ما بعد الحداثة فى العقيدة اليهودية فيما كتبه عن لا هوت ما بعد الحداثة . وبهنا منذ البداية أن نتناول هذه الإشارات الأساسية التى لا يتوقف أمامها مؤيدو أو متقلدو هذا التيار ما بعد الحداثى من العرب . فإبراز العلاقة بين ما بعد الحداثة واليهودية والصهيونية هو ما يميز موقف المسيرى منها (م٣، ص٢٣: ٢٤).

مع نهاية القرن التاسع عشر وتزايد هيمنة الإمبريالية على العالم، تبدأ الصهيونية فى إحكام قبضتها على الجماعات اليهودية فى الغرب . ويصبح تاريخ الجماعات اليهودية، من الناحية السياسية، هو تاريخ «صهينة» هذه الجماعات أو رفضها للصهيونية ومحاولة التملص منها . ولكن من الناحية الحضارية والثقافية يدخل أعضاء الجماعات اليهودية عصر ما بعد الحداثة، فيزداد اندماجهم فى مجتمعاتهم، ولا يبقى أى تمايز مهنى أو حرفى قسرى، كما لا يبقى أى تمييز ضدهم . ويزداد تهميش اليهودية الحاخامية فى حياة أعضاء الجماعات اليهودية، فهم يصبحون إما يهوداً إثنيين (ملحنيين)، أو يهوداً إصلاحيين أو محافظين، وهى يهودية مخففة تماماً.

ينطلق المسيرى من «العلمانية الشاملة»، التى تؤدى إلى فصل كل مجالات النشاط الإنسانى عن الإنسان، ليشير كل مجال إلى نفسه، ويستمد معيارته من ذاته. وهذا ما يطلق عليه «التحيد»، الذى يتصاعد إلى أن يصبح العالم بأسره عبارة عن مجالات لا يربطها رابط؛ فتفكك وتختفى أية معيارية، حتى ولو كانت مادية، فيصير العالم متفككاً بلا مرجعية معيارية، وهو الانتقال من عصر التحديث والحداثة إلى عصر ما بعد الحداثة.

إن ما بعد الحداثة هى غاية ونتاج ما أطلق عليه المسيرى «العلمانية الشاملة». لذا؛ فهو يختتم الجزء الرابع من المجلد الأول (الذى يخصصه للعلمانية الشاملة) بتاريخ موجز وتعريف تحت عنوان «العلمانية الشاملة من التحديث والحداثة إلى ما بعد الحداثة» (م ١، ص ٣٤٢ : ٣٥٤). حيث يوضح - باصطلاحاته - الانتقال من رؤى التحديث (البطولية) إلى واقع الحداثة (العشوائية)، ثم الاستقرار عند عالم ما بعد الحداثة (البرجماتى). ورغم أن التدرج يتم عبر ثلاث حلقات، إلا أنه يتحدث فى الواقع عن مرحلتين: التحديث (الحداثة)، فى مقابل ما بعد الحداثة.

والفرق الأساسى بينهما أن المرحلة الأولى تتميز بوجود مركز واحد أو مركزين متصارعين، ولذا فهى صلبة. أما الثانية؛ فتتميز بتعدد مفرط فى المراكز، أو بعدم وجود مركز؛ فهى سائلة. يتحدث المسيرى أولاً عن المجال الاقتصادى، ويلاحظ ظهور مراكز اقتصادية فى اليابان وجنوب شرق آسيا، وبداية التخصص فى العالم الثالث، وتساقط سياسات الاقتصاد الوطنى، وتفشى النزعة الاستهلاكية، ودخول الدولة الصهيونية المرحلة الفردوسية الاستهلاكية. وفى المجال السياسى والاجتماعى: مع تصاعد معدلات التدويل فى عصر ما بعد الحداثة ضُمَّرت الدولة القومية ومؤسساتها. وفى المجال الدولى: تبدأ بالاستعمار الاستيطانى والإمبريالية العالمية، وتشهد ما بعد الحداثة بداية ظهور النظام العالمى الجديد.

وفى المجال الفلسفى: شهدت بدايات المشروع التحديثى العقلانى المادى، وفى المرحلة الثانية تكتسب الحركة المادية مركزية كاملة وحركية ذاتية مستقلة عن إرادة

الإنسان ، بحيث تتجاوز أية نماذج عقلية أو أية محاولة للتفسير و التنظير ، فكل شيء يسقط فى الصيرورة وتختفى المنظومات الكلية ، ولذا لا يتساءل الإنسان عن أصل الأشياء ولا عن معناها ، ويختفى البحث عن الأصول والمعنى .

المنظومة الأخلاقية وأسلوب الحياة : يتم فى المرحلة الأولى توليد منظومات أخلاقية مادية (اشتراكية أو رأسمالية) يؤمن بها الإنسان الرأسمالى أو الاشتراكى . ولكن مع التزايد التدريجى يصبح من المستحيل الإيمان بأية قيمة ، مما يعنى اختفاء النزعة التضالية البطولية ، وتلاشى النزعة الطوباوية وكل الأحلام المثالية ، ويرفض الإنسان إرجاء إشباع اللذة الفردية .

ويربط المسيرى ما بعد الحدائة بما يطلق عليه العلمانية الشاملة ، ويخصص الفقرة الخامسة من الجزء الرابع (الخاص بالعلمانية الشاملة) لتناول مصطلحات تشير إلى تفكيك الإنسان وتقويضه . فيعرّف التفكيك بأنه فصل العناصر الأساسية فى بناء ما بعضها عن بعض ، بهدف اكتشاف العلاقة بين هذه العناصر والثغرات الموجودة فى البناء ، واكتشاف نقاط الضعف والقوة . وقد يتم هذا داخل إطار فلسفى إنسانى بهدف زيادة إدراكنا للواقع ، وفى هذه الحالة ؛ فإن التفكيك يكون أداة تحليلية لا تحمل أى مضمون أيديولوجى . ويمكن أن يتم فى إطار نموذج الطبيعة/ المادة والواحدية المادية ، بحيث يرد كل شيء إلى ما هو دونه حتى نصل إلى الأساس المادى .

ولكن عملية التفكيك يمكن أن تستمر ، فيتضح أن ما يسمّى «الأساس المادى» ليس أساساً على الإطلاق ، فالمادة فى حالة حركة وتغيّر ، ومن ثمّ ؛ لا يمكن أن تكون هناك حقيقة . فالفلسفة التفكيكية (ما بعد الحدائة) عنده فلسفة تهاجم فكرة الأساس نفسها ، أى رفض المرجعية . وليس التفكيك فيها مجرد آلية فى التحليل أو منهجاً فى الدراسة ، وإنما رؤية متكاملة يؤدى التحليل فيها إلى تقويض ظاهرة الإنسان وأى أساس للحقيقة .

ما بعد الحدائة إذن هى حالة التعددية المفرطة التى تؤدى إلى اختفاء المركز ، وتساوى كل الأشياء ، وسقوطها فى قبضة الصيرورة ، بحيث لا يبقى شيء متجاوز

لقانون الحركة؛ فتصبح كل الأمور نسبية، وتغيب المرجعية والمعايرة، بل ويختفى مفهوم الإنسانية المشتركة، فتفسد اللغة كأداة للتواصل بين البشر، وينفصل الدالُّ عن المدلول، وتطفو الدوالُّ وتتراقص، فيما يطلق عليه «رقص الدوال» - دون منطق واضح -، وتختفى فكرة الكل تماماً. ما بعد الحداثة - كما يؤكد - هي تعبير عن انتقال الفكر الغربي من مرحلة الثنائية الصُّلبة إلى مرحلة الحلولية الكمونية الكاملة والسيولة، حيث يختفى المركز تماماً (ص ٤١٥).

ما بعد الحداثة إذن من الموضوعات التي أصبحت مركزية في فكر المسيرى. وهو يرى أنها لا تشكل انحرافاً عن الحضارة الغربية، وإنما هي كامنة في منظومة الحداثة نفسها. ويرتبط بذلك ما يسميه «نزعتها التفكيكية» التي جعلت من قوانين المادة الطبيعية معياراً لكل شيء، بما في ذلك الظاهرة الإنسانية. لكن القانون الطبيعي لا يعترف بأية مطلقات؛ إذ أنه يقوم بتفكيك كل شيء بما في ذلك الإنسان. ومع تفكيك كل شيء نصل إلى العدمية الكاملة، أو إنكار المركز - إلهياً كان أم إنسانياً - وإنكار القيمة، بل وإنكار الحقيقة ذاتها، ومن ثمَّ، إنكار المقدرة على الحكم. أى أننا نصل إلى مرحلة ما بعد الحداثة اللاعقلانية المادية.

وبهذا المعنى يرى المسيرى أن الحضارة الغربية الحديثة (في جانب هامٍّ من جوانبها) هي تعبير عن التراجع التدريجي والمستمر للفلسفة الإنسانية. وهذا التراجع يقابله تصاعد مستمر مطرد للحلولية الكمونية المادية، التي تهمش الإنسان ومنظوماته المعرفية والأخلاقية جميعاً وتسويه بالظواهر الطبيعية، وترده إلى العناصر الأولية المادية، أى تقوم بتفكيكه وتلوييه تماماً في الطبيعة/ المادة، فتُلغيه وتُبدِّه ككائن ذي قيمة مطلقة (ص ٤٠٢).

وهكذا تبدأ عملية «العلمنة الشاملة» - بعد مرحلة الإنسانية الهيومانية الأولى - بإزاحة الإنسان عن المركز ثم نزع الجوانب الشخصية عنه، بحيث يصبح «شيئاً» ليست له خصوصية أو تفردٌ. ثم يحرر العالم من سحره وجماله؛ فيصبح الإنسان والطبيعة مادة محضة. ثم تنزع كل قداسة عنه، وتهتك كل أسواره، ويعرّى من أية مثاليات، لنصل إلى نوع من الإباحية الأخلاقية للمعرفة. والحصلة النهائية لكل

هذا هو نزاع الصفة الإنسانية عن الإنسان، وتحويله إلى مادة محضة . وهذه هي قمة العلمنة الشاملة والتفكيك الكامل (ص ٤٠٣) .

ويستخدم المسيرى كلمة «تفكيك» بمعنيين :

التفكيك باعتباره تقويضاً . وهو هنا ليس مجرد آلية ، وإنما هو رؤية للكون .

وفى الاستخدام الثانى - وهو السائد فى عمله - يذهب إلى أن عملية الانتقال من العلمانية الجزئية إلى العلمانية الشاملة هي فى جوهرها عملية تفكيك للإنسان ؛ إذ يُردُّ الإنسان الذى يتحرك داخل حيزه الإنسانى والحيز الطبيعى إلى المادة وقوانينها ، فيُلغى الحيز الإنسانى ، ولا يبقى سوى الحيز الطبيعى المادى .

وتهدف ما بعد الحداثة - من وجهة نظره - إلى : نزاع القداسة عن العالم (الإنسان والطبيعة) ، نزاع السر عن الظواهر ، تحرير العالم من سحره وجلاله ، تجريد الإنسان من خصائصه الإنسانية ، إزاحة الإنسان عن المركز ، إسقاط السمات الشخصية ، الاغتراب ، اللامعيارية (اللاعقلانية المادية) .

ويربط المسيرى بين العقيدة اليهودية وما بعد الحداثة ، ويقدم لنا بعض نقاط التشابه بينهما على النحو التالى :

- تضم العقيدة اليهودية عدداً من العقائد غير المتجانسة والمتناقضة بشكل عميق ، وكأن اليهودية تفتقر إلى معيارية واحدة محددة ، لذا ؛ فمن الممكن أن يشير الدالُّ الواحد إلى مدلولين متناقضين .

- وجود الشريعة المكتوبة والشفوية ، والإعلاء من شأن الأخيرة يعنى أن الثابت هو المتغير ، وأن اللامعيارية هي المعيارية . كما تعنى أن الدالَّ الإلهى الوارد فى العهد القديم لا يتحدد مدلوله إلا من خلال تفسير الحاخامات ، وهى تفسيرات متغيرة .

- ثمة مفاهيم دينية يهودية فى تراث القَبَّالاه الصوفى الحلولى قريية فى بنيتها من مفاهيم ما بعد الحداثة ، مثل مفهوم شفيرات هكليم والتسيم تسوم والتيقون ، وهى مفاهيم ترى أن الإله لم يكمل عملية الخلق بعد ، بل إن الذات الإلهية نفسها لم تكتمل بعد ، وهذا يعنى أن العالم فى حالة صيرورة دائمة .

هناك تشابهات عقدية، كما أن وضع الجماعات اليهودية في العالم أدى إلى زيادة وجود استعداد اختياري عندهم لتبني فكر ما بعد الحداثة وإسهامهم فيه. فالنص - وهو التجربة التاريخية الأساسية لليهودية - هو تجربة اقتلاع، واليهودى هو المتجول الذى يحلم بالعودة لكنه لا يعود، فهو يعيش فى المنفى الدائم، لكن المنفى ليس بمنفى؛ لأنه من اختيار الإنسان، فهو يعيش فى حالة صيرورة لامعيارية. واليهود فى العالم المسيحى هم قتلة المسيح، لذا فهم شعب منبوذ، يعيش فى المجتمع المسيحى الذى يحميه ولكنه يرفض التجسيد، فهو لا يزال فى انتظار المسيح. هو شعب مختار، ولكنه فى واقع الأمر شعب منبوذ. كل هذا يجعل من الصعب على أعضاء الشعب تبني مرجعية ثابتة أو معيارية واحدة، وبهذا يصبح اليهود دالاً بدون مدلول! (ص ٤١٦، ٤١٧).

٢ - ما بعد الحداثة: الأصول والأعلام :

نتناول فى هذه الفقرة الأصول الفلسفية التى تتأسس عليها ما بعد الحداثة، ونقصد بها الفلاسفة الممهدين لهذا التيار، خاصة كلاً من نيتشه وهايدجر، حيث ترجع أصول ما بعد الحداثة إلى الفلسفات الحلولية الكمونية الواحدة، والتى عبرت فى الحضارة الغربية الحديثة عن نفسها فيما أطلق عليه المسيرى «العلمانية الشاملة». ومن يتابع تحدياته التاريخية يجده يميز بين مرحلة الثنائية الصلبة، وهى فترة الحداثة والسيولة الشاملة، وفترة ما بعد الحداثة، التى وصفناها فى الفقرة السابقة.

كما نتناول، بالإضافة إلى الجذور الفلسفية لهذا التيار، الأعلام الذين تناولهم المسيرى فى موسوعته، خاصة من أعضاء الجماعات اليهودية، مثل إيمانويل ليفيناس وهارولد بلوم وچاك دريدا.

والملاحظ أن المسيرى يعرض لفلسفة الاختلاف أو التفكيكية باعتبارها فلسفة ما بعد الحداثة، والحقيقة أنه رغم وجود تدخل بينهما، ورغم إمكانية إدراج دريدا فى هذا التيار - إلا أن ما بعد الحداثة تجد تعبيرها الفلسفى عند فلاسفة أمثال: جان

فرانسو ليوتارد وجان بودريارد، ويمكن إضافة جيل دولوز وجيانى فاتيمو، وكل من ميشيل فوكو وجاك دريدا. بل إن البعض يرجع ما بعد الحداثة إلى كتابات أرنولد توينى فى دراسة التاريخ. إلا أن ليوتارد هو العَلم على هذا التيار- الذى يشترك فى بعض أطروحاته ويختلف فى أخرى عن التفكيكية-. ويظل دريدا- الذى يفرد له المسيرى مساحة واسعة فى الفقرة التاسعة من الجزء الثالث فى المجلد الخامس، عن اليهودية وأعضاء الجماعات اليهودية وما بعد الحداثة- أيضاً على نحو ما أحدّد دعاة هذا التيار. ومع هذا يظل الباحثون مختلفين، ولا يوجد اتفاق على تعريف واحد واضح لما بعد الحداثة، فهناك اختلافات بين الكتاب حول المفكرين الذين يتمون إلى تيار ما بعد الحداثة.

١ - لسنّا فى حاجة إلى إعادة الحديث عن نيته و النيتشوية والتأكيد على كونه الملهم الأول لهذا التيار، وأن ما طرحه يعد هو الأساس لكل ما عبر عنه مفكرو ما بعد الحداثة. وقد أفاض المسيرى فى بيان النيتشوية، والتأكيد على أنها تعبير عن العلمانية الشاملة وفلسفة عصر السيولة. والحقيقة أنه لا خلاف على دور فلسفة نيته فى التأسيس لمعظم التيارات ما بعد البنيوية لدى فوكو ودولوز وليوتارد ودريدا وغيرهم. لكننا نلمح فى تناول المسيرى تماثلاً بين النيتشوية وعلاقتها بكل من النازية والصهيونية، وما بعد الحداثة وعلاقتها بهما. وهذا يتضح من سياق عرضه للفلاسفة المعبرين عن توجهات الحضارة الغربية- فى مرحلتها الحالية- والمهدين لها، خاصة مارتن هايدجر.

٢ - يتناول المسيرى مارتن هايدجر والنازية فى الجزء الرابع من المجلد الثانى، حيث يتابع ويصحح ما أورده جيفرى هيرف فى كتابه الحداثة الرجعية: التكنولوجيا والثقافة والسياسة فى جمهورية فيمار والرايخ الثالث عن الحداثة الرجعية الفاشية التى تنتصر فيها الإرادة على العقل، والى من مصادرها: الرومانسية، والمصطلح الوجودى عن الذات، واحتفاء نيته بالجمال الذى يتجاوز الأخلاق. ويصوغ المسيرى هذه العناصر وغيرها صياغة تجعلها نمطاً عاماً فى الحضارة الغربية بقوله: «تصاعد معدلات الحلولية الكمونية، والانتقال من

العقلانية المادية إلى اللاعقلانية المادية، والتأرجح بين الذات والموضوع، وهو غمط عام يصل إلى قمته فى فلسفة ما بعد الحداثة. وفلسفة هايدجر (١٨٨٩-١٩٧٦) هى جزء من هذا النمط العام (٢م، ص ٤٢٢).

ورغم أن المسيرى يضع هايدجر فى هذا السياق؛ فإنه يكتفى بهذه الإشارة الموجزة، ليستتج- بعد الإفاضة فى عرض فلسفته- الصلة الوثيقة بينه وبين النازية. فهو يؤكد علمانية هايدجر الشاملة، وماديته الراديكالية النيتشوية الجديدة، التى تظهر فى تحريضه الجامعة الألمانية على أن تخوض غمار حرب حاسمة بروح الاشتراكية الديمقراطية (النازية). كما تظهر هذه العلمانية الشاملة فى تبنيه الحل الصهيونى للمسألة اليهودية بتوطين اليهود فى فلسطين أو أى مكان آخر خارج ألمانيا وأوروبا. وهو فيلسوف النازية، حيث انضم إلى الحزب عام ١٩٣٣، وهو من أعز أصدقاء بيوجين فيشر. وكان يتجسس على زملائه ويشى بهم لحساب السلطة النازية. وإن كان المسيرى يستدرك على ذلك كله بأن هايدجر أدرك خطأه واستقال من رئاسة الجامعة عام ١٩٣٤، إلا أنه استمر فى دفع اشتراكات العضوية فى الحزب النازى حتى نهاية الحرب العالمية الثانية. وتأكيداً لهذا الجانب يذكر لنا جهود فيكتور فارس الذى يوثق هذا الجانب من حياة هايدجر الفلسفية عام ١٩٨٧، وجيدو شنيبرجر الذى نشر كتاباً يضم ٢١٧ نصاً نازياً لهايدجر. وبناءً على هذا الفهم يرى المسيرى أن رؤية هايدجر العلمانية الإمبريالية الشاملة لا تمثل انحرافاً عن مسار الحضارة الغربية الحديثة، وأن النازية ما هى إلا تمجيدٌ متبلور لهذا الاتجاه (٢م، ص ٤٢٦).

٣- ويعرض المسيرى لإيمانويل لفيناس (١٩٠٥-١٩٩٦)، وهو فيلسوف يهودى فرنسى ولد فى ليتوانيا، ودرس بها العبرية والروسية، وتعلّم فى جامعة ستراسبورج التى كان يعلم فيها كل من هوسرل ومارتن هايدجر، وهو ينتمى إلى جيل الفلاسفة الجدد، الذين يرفضون الميتافيزيقا الغربية ويشيرون أسئلة جديدة. وقد هاجم لفيناس الهيكلية والبنوية ووصفها بأنها انتصار العقل النظرى. ويعرض

المسيرى لفلسفته انطلاقاً من عرضه لمصطلحي «أنطولوجيا» و«ميتافيزيقا». و«الأنطولوجيا» هي الوجود المجرد المتجاوز للموجودات، ومقابلها «الميتافيزيقا»، وهي ما لا يمكن التفكير فيه من خلال الأنطولوجيا. والميتافيزيقى الحقيقى يتحقق عنده لا فى الذات ولا فى الموضوع، وهو فى هذا مثل كل الفلسفات الغربية بعد نيتشه، وهى العالم المعيش والواقع الموضوعى كما خبرته الذات، وهو عادةً يشير إلى تلك النقطة التى تلتقى فيها الذات بالموضوع أو تذوب فيه، ومن ثمّ؟ فلا يوجد فيها لا ذات ولا موضوع، فهى نقطة صيرورة كمونية كاملة، تُفقد من قبضة الكل الشامل - حسب تعبير المسيرى.

ويشير صاحب الموسوعة إلى تعريف لفيناس مهمته الفلسفية، وهى تعريف العصر الحديث بالتلمود. ويقول المسيرى: «وهذا أيضاً هو جوهر الصهيونية، الدولة التى تضطلع بهذه المهمة بشكل متعين» (م ٥، ص ٤١٤).

٤ - جاك دريدا، وهو الفيلسوف الفرنسى المعاصر، الذى استضافته القاهرة عام ١٩٩٩م فى مظاهرة ثقافية لا مثيل لها إلا استقبالها سارتر الذى أعلن فى غزة - مباشرةً بعد سفره من القاهرة - تأييده للدولة الصهيونية! دريدا فيلسوف يهودى فرنسى، تعد منظومته الفلسفية قمة (أو هوة) السيولة الشاملة والمادية الجديدة واللاعقلانية المادية. وهو أهم فلاسفة التفكيكية وما بعد الحداثة كما كتب المسيرى. خرج من تحت عباءة نيتشه، وتأثر بوجودية سارتر وتفكيكية هايدجر، وبالمفكر الدينى اليهودى إيمانويل لفيناس. تعرف على التوسير الذى كان له أكبر الأثر فى تفكيره، وعلى ميشيل فوكو الذى يُعدُّ أهم استمرار لفلسفة القوة النيتشوية وأحد كبار فلاسفة التفكيك وما بعد الحداثة (م ٥، ص ٤٣٥).

ويعتبر بحثه الذى ألقاه عام ١٩٦٦ فى جامعة جونز هوبكر ميلاداً للتفكيكية وما بعد الحداثة، التى أصبحت منذ هذا التاريخ - فيما يرى المسيرى - تياراً عاماً فى الحضارة الغربية. وهو ينطلق من القول بعدم وجود أصل من أى نوع، مثل نيتشه الذى أعلن موت الإله. ومن ثمّ؟ يُسقط كل شىء بشكل كامل فى الصيرورة بحيث يتساوى كل شىء. إن مشروع دريدا الفلسفى هو محاولة هدم الأنطولوجيا الغربية اللاهوتية

بأسرها، والوصول إلى عالم من الصيرورة الكاملة عديم الأساس، لا يوجد فيه لوجوس ولا مدلول متجاوز، أى-وكما يحلو للمسيرى أن يصفه- عالماً بلا أصل ريانى- بل: بلا أصل على الإطلاق، لا توجد فيه ثنائيات من أى نوع-، الدوال ملتحمة فيه تماماً بالمدلول، ولذا لا توجد فيه لغة، وإن وجدت فهي لغة الجسد.

يرى المسيرى أن هذه الرؤية العدمية الفلسفية هي التفكيكية حينما تصبح منهجاً لقراءة النصوص. ويُقيض في عرض فلسفته، التي يمكن أن نتابعها في حديثنا عن مصطلحات ما بعد الحداثة (راجع: م ٥). ويؤكد المسيرى أن فلسفة دريدا لا تفهم إلا في سياق تاريخ الفلسفة الغربية، ولا تشكل يهوديته إلا عنصراً مساعداً في تصعيد تفكيكيته.

٥ - هارولد بلوم: الناقد الأدبي الأمريكى الذى استخدم مقولات تحليلية مستقاة من القبّالاه وفلسفة بوير الحلولى الحسيدية الجديدة. والذى علينا من أجل فهم أعماله أن نفهم منظومته الغنوصية الصراعية.

٣ - الصهيونية وما بعد الحداثة :

يحاول المسيرى بعد بيان الصلة بين اليهودية واليهود وما بعد الحداثة، بيان الصلة بين الصهيونية وما بعد الحداثة، باعتبار الأخيرة وريثة بعض جوانب التراث اليهودى الحاخامى. والصهيونية في جوهرها حركة فكرية وسياسية غربية، وهى على ذلك إفراز من إفرازات النموذج الغربى العلمانى الشامل. ومن هنا؛ فشمّة علاقة بنوية وثيقة بينها وبين ما بعد الحداثة. وهو يذهب إلى أن كثيراً من مقولات ما بعد الحداثة كانت قد تبدّت في الفكر الصهيونى قبل ظهورها كحركة فلسفية.

- تقوم الصهيونية بتفكيك كل من اليهودى والعربى. فكلاهما لا يتمتع بأية مطلقية، وكلاهما ليست له قيمة تذكر في ذاته، فهو شخص لا جذور له، ومن ثم؛ يمكن نقله ببساطة من مكان إلى آخر، ويمكن أن تفرض عليه هوية جديدة.

- الصهيونية، مثل ما بعد الحداثة، نسبية تماماً. - تؤمن بالصيرورة الكاملة.

وانطلاقاً من هذه الصيرورة وإنكار الكليات والحق والحقيقة تستخدم العنف لتغيير الوضع القائم لصالح صاحب السلاح الأقوى .

- يتبدى هذا الإيمان بالصيرورة في برجماتية كلٍّ من الصهيونية وما بعد الحداثة . فالصهيونية تملك مقدرة هائلة على التحرك دون مطلقات .

- انطلاقاً من هذا الإيمان بالصيرورة لا توجد قصة (نظرية) كبرى تنبع من إنسانيتنا المشتركة، ولذا؛ لا تبقى سوى قصص صغرى . والصهيونية هي أيديولوجيا القصص الصغرى . فالصهيوني يؤسس نظريته في الحقوق اليهودية في فلسطين انطلاقاً من شعوره الأزلى بالنفى وحنينه إلى صهيون، أى أنه يدور في قصته الصغرى .

- كلتاهما تتسم بالثنائيات المتعارضة المتطرفة التى تؤدى إلى العدمية . فما بعد الحداثة تطرح تصوراً للحقيقة باعتبارها حضوراً كاملاً مطلقاً . وحيث إن مثل هذا الحضور مستحيل؛ فهي تعلن أنه لا توجد حقيقة على الإطلاق . وهذا لا يختلف كثيراً عن طرح الصهيونية لفكرة اليهودى الخالص كمعيار وحيد للهوية اليهودية . وحيث إن مثل هذا اليهودى غير موجود فى عالم المنفى؛ فإن عالم المنفى والأغيار يُرفض بأسره حتى يتم تأسيس الدولة اليهودية . ثم تزول الثنائية تماماً حين نكتشف أن الدولة ستعيد صياغة اليهودى ليصبح مثل الأغيار وتسود الواحدية . أى أنه يتم الانتقال من التعارض الكامل، إلى التماثل الكامل، ثم إلى الواحدية التى تمحو الثنائية .

خاتمة وتعقيب

حاولنا على امتداد الفقرات السابقة تقديم قراءة حوارية لقراءة عبد الوهاب المسيرى للفلسفة . والمسيرى كما هو معروف ليس أستاذاً محترفاً يتخذ من الفلسفة مهنةً، فهو لا يمتحنها . بل يهاواها . لذا؛ فإنه ينظر إليها من خلال مسافة تتيح له أن يتعامل معها، ليس تعامل العالم الدقيق الصارم، بل تعامل الفنان الجمالى المثالى .

هكذا يدفعنى المسيرى وفق رؤيته الثنائية فى اتجاهه، لكننى أعود ثانيةً إلى اتجاهى

الذى أريد التأكيد عليه، وهو أن عدداً من المفكرين العرب كانوا على وعى بأن مهمة الفلسفة ليست التحليل فى قضايا الميتافيزيقا وتاريخها، والاندفاع بناءً على ذلك فى قضايا زائفة شغلت الواقع العربى عن مشكلاته الحقيقية. ومن هؤلاء: ناصيف نصار، وعلى أومليل، وهشام شرابى، وأحمد أبوزيد، والسيد ياسين، وأنور عبد الملك، وعبد الوهاب المسيرى. إنها لبناتٌ تتراكم فى بناء لم يكتمل بعد، لكننى أراه واضحاً، وأراه أكثر وضوحاً فى الجيل التالى، الذى يحرص على أن تكون الفلسفة -بمناهجها وأدواتها- رؤية لفهم الواقع العربى داخل هذا العالم الكبير. فالفلسفة رؤية للإنسان المتعین فى محيطه التاريخى الاجتماعى.



الرؤية الحضارية في فكر المسيري

عبد السلام محمد طویل *

يمثل الدكتور عبد الوهاب المسيري حالة متميزة في تاريخ فكرنا العربي الإسلامي المعاصر، حالة ترتقي في تألقها إلى مستوى التفرد كأخص ما يميز كل فكر مبدع أصيل، ليس فقط بالنظر إلى شمولية اهتماماته المعرفية في مجالات الأدب، والنقد، وفلسفة التاريخ، والعمل الموسوعي، والترجمة. ولكن بالنظر أساساً إلى أصالته الإبداعية في مجال التنظير، والاجتهاد المنهجي، والنحت الاصطلاحي والمفاهيمي.

إنه صاحب رؤية فلسفية حضارية تؤمن بتعدد أبعاد مشروع البناء الحضاري في مجالات العلم والمعرفة، والأخلاق والقيم، والاقتصاد والسياسة، والاجتماع.

واحترافاً بعباءات هذا المفكر للجدل تأتي هذه المحاولة المتواضعة، أملاً في الوقوف على بعض أهم جوانب مشروعه الفكري، وتحديدًا: رؤيته المعرفية والمنهجية، وتقويمه للمشروع الحضائي الغربي، وتصوره لمفهوم التاريخ ونهايته، وموقفه من إشكالية الدولة.

الرؤية المعرفية للمسيري

في دراسته النقدية «العرب وتاريخ الحضارة» يشدد الدكتور عبد الوهاب المسيري على الخصوصية الحضارية في نظرية المعرفة وقضية المنهج، معتبراً

* باحث مغربي، يعد للدكتوراه في العلوم السياسية بمعهد البحوث والدراسات العربية بالقاهرة.

أن ما يتهدد العقل العربي ليس الإيمان بالصدفة في مجال دراسة التاريخ فقط، باعتبار أن الصدفة تستبطن إنكاراً وإلغاءً للحرية، يصبح معه العالم بمثابة بناء مغلق على نفسه، تقع فيه الأحداث دون سبب واضح ولا دخل للإرادة الإنسانية فيه. بل إن «ما يتهددنا جميعاً هو نوع آخر من الحتمية، وهو الحتمية التاريخية الضيقة التي تطرح تصورات آلية بسيطة عن علاقة المادة بالفكر، وعن علاقة أدوات الإنتاج بالأفكار، وعن الأشكال العالمية والحتمية للتطور التاريخي»^(١). وهى الحتمية التى وقع ضحيتها عدد لا يستهان به من مثقفينا ذوى النزوع «العلموى» الأمر الذى جعل المسيرى يستهجن هذه الحالة من الاستتباع الحضارى، والنكوص التاريخى، والانهمزام السيكلوجى لدى قطاع عريض من صفوة قومنا، منبهاً إلى خطورة الوقوع فى أسر «إمبريالية المقولات» الجاهزة المستوردة من الغرب، والحاملة لقيمه وأفكاره وخلاصة تجربته التاريخية، لنحكم بها على مسار تطور واقعنا التاريخى والحضارى، مع العلم بأن ثقافات الشعوب وطرق حياتها المختلفة تنتج عن اجتماع جملة عناصر حضارية وتاريخية مادية ومعنوية مترابطة، تأخذ شكل نسقٍ متميز عن غيره من الأنساق الحضارية.

غير أن المسيرى يؤكد أن هذا النسق، رغم خصوصيته، ليس بالنسق المغلق المصمت. فهو محكوم بجدلية الثبات والتغير، خضوعاً لمنطق الزمان الذى يعدُّ بُعداً أساسياً فى كل ما هو إنسانى، وبالتالي فنحن فى أقصى حالات تفرُّدنا لا نملك أن نعبر عن أنفسنا بغير ألفاظ تاريخنا الثقافى وعلاماته. ولنلاحظ - يواصل المسيرى - أن النسق التاريخى حسب هذه الرؤية «لا يتكون من بناء تحتى (أو أدوات إنتاج) كما يدعى البعض، ولا هو تجلٌ لمجموعة من الأفكار الأساسية أو الجوهرية كما يحلو للبعض القول، وإنما هو بناء كامل يحوى داخله أدوات إنتاج (. . .) وأدوات تفكير وتأمل (. . .)». وبالتالي؛ فإن تفسير سلوك الإنسان وأفكاره يصبح أمراً صعباً يتطلب إعمال الفكر، وتمحيص عدد لا نهاية له من التفاصيل التى تتسبب

(١) د. عبد الوهاب المسيرى، «العرب وتاريخ الحضارة»، بيروت، مجلة المستقبل العربى، عدد ٧٨، سنة ١٩٨٥، ص ٢٨.

إلى البناء التحتي والفوقي والوسطي^(١)، وهو ما جعل المسيرى، بحسب المنهجى الدقيق ورؤيته الحضارية، ينحت اصطلاحين جديدين يتجاوزان الرؤية الأحادية في فهم وتفسير الظواهر، وهما مصطلحا «البناء فوق الفوقي» و«البناء تحت التحتى»، إشارة منه إلى تلك العناصر الثابتة غير الاجتماعية التى تلعب دوراً أساسياً فى التأثير على السلوك الاجتماعى. وهو اجتهد فكرى ومنهجى لا يقل، بنظرنا، عمقاً وشمولاً عما قدمته اجتهادات الكثير من الماركسيين الجدد: ألتوسير ونيكوس بولانتزاس وأنطونيو جرامشى وغيرهم، فى محاولتهم إدخال بعض المرونة والنسبية على صلابة الرؤية المنهجية الماركسية التقليدية. فالمسيرى لا يسلم بوجود علاقة سببية بين بناء تحتى (مادى واقعى) وآخر فوقى (فكرى)، وإنما توجد علاقات مركبة إلى أقصى حد بين عناصر فكرية وأخرى مادية. بل إنه يذهب بعيداً ليؤكد أن هذه العلاقة ليست علاقة مركبة وحسب، وإنما احتمالية أيضاً.

ومن ثم؛ فالوقوف على حقيقة الأشياء والظواهر، وفق الرؤية المنهجية للدكتور المسيرى، لا يتم عبر الاختصار على القوانين العامة المجردة، التى عادة ما نستوردها ونعتمدها بشكل مسبق دون كبير تمحيص. وإنما من خلال دراسة التفاصيل العديدة التى تعكس مدى تعرجات الواقع ونتواتره، وترصد المنحنى الخاص للظواهر.

فخلافًا للرؤية السائدة حول التفاصيل وكيفية توظيفها السطحي يؤكد عبد الوهاب المسيرى أن هذه «التفاصيل ليست مسألة فرعية أو ثانوية للظواهر الإنسانية، بل إن من شأنها أن تعدل من القانون الكلى، لأن العلاقة بين الواحد والآخر علاقة حلزونية»^(٢).

ويتمتع المسيرى بقدرة نادرة على التقاط التفاصيل، ثم الارتقاء بها إلى مستوى التجريد الدلائلى الخاص بالعبرة والمعنى. إنه لا ينظر باستعلاء أو تجاهل للعابر أو الهامشى، فكل الوقائع والأحداث، كل العلامات والرموز، كل المواقف، وكل الأفعال وردود الأفعال - مهما تكن بسيطة - تمثل موضوع تأمل فلسفى عميق لديه. إنه يتمتع بحس اجتماعى وأثروبولوجى لافت.

(١) نفس المرجع، ص ٣٠.

(٢) نفس المرجع، ص ٣٩.

ينطلق المنهج المعرفي عند عبد الوهاب المسيري من التأكيد على أن دراسة ومعرفة حقيقة أية ظاهرة تبدأ من محاولة معرفة ظروفها التاريخية والاجتماعية، إذ أن كل بحث اجتماعي وكل معرفة تاريخية لا يمكن أن تتم في المطلق المجرد عن أية شروط أو بنى تكوينية أو تأسيسية. ذلك أن أية ظاهرة لا توجد فجأة وبدون مقدمات، بل إن ثمة مركباً معقداً من الأسباب يقف وراءها، فهي جزء من نسيج أو تركيبة اجتماعية حضارية لها تحيزاتها وتوجهاتها، وآلامها وأحلامها، ورؤاها وعنصريتها، وعناصر ضعفها وقوتها. وهي الحقيقة التي جعلت المسيري لا يؤمن بوجود «قانون واحد عام وجاهز، ولا بوجود إجابات نهائية»، وجعلته يؤمن بأن المعرفة من ثم هي «ثمرة محاولة إنسانية دائبة للتعرف على بعض جوانب الكون، وهي محاولة ستستمر إلى أن يبدل الله الأرض غير الأرض والسموات»^(١).

لقد أعلن المسيري رفضه نموذج الموضوعية الفوتوغرافية (المتلقية) والمعلوماتية، لأن هذا النموذج يتضمن إنكاراً لقدرة العقل الإنساني على الإبداع والتوليد. ومن ثم؛ فقد دعا المسيري، بل وعمل أيضاً على تأسيس رؤية موضوعية اجتهادية، وبناء نموذج تحليلي معرفي جديد للعقل باعتباره كياناً توليدياً، وليس مجرد وعاء مادي متلقٍ للمعلومات.

وفي سياق تأصيله لهذه الرؤية المنهجية التوليدية الاجتهادية يؤكد المسيري أن فكرة العقل التوليدي فكرة أساسية في المنظومة الإسلامية، وفي بعض الشعر الرومانتيكي، وفي فلسفة إيمانويل كانط، وأنثروبولوجيا كلود ليفي شتراوس، ولسانيات نعوم تشومسكي، وعند جان بياجيه^(١).

ويخبرنا المسيري في «سيرته غير الذاتية» أن عملية انتقاله من المادية الضيقة إلى الإنسانية الرحبة والإيمان لم تكن عملية بسيطة ولا هيئة، لقد كانت عملية تحول

(١) د. عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودهوة للاجتهاد، للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة المنهجية الإسلامية: ٩، ط ٣، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م، ص ١٠٥.

عميقة، وجودياً وفكرياً ومنهجياً وسيكولوجياً. ذلك أن تغيير رؤية المسيرى الدينية والأيدولوجية صاحبه تغيير مائل في فلسفة المنهج وأدواته، بالنظر إلى الارتباط اللصيق بينهما.

يتحدث المسيرى عن تجربة تحوله الفلسفية والمنهجية قائلاً: «حينما نفقت المادية عن فكرى أصبح من الصعب على تقبل تصور العقل الإنسانى صفحة بيضاء تسجل الواقع فى سلبية وبشكل مباشر، وكأن الإنسان مجرد شئ مادي بين الأشياء. وظهرت فى حياتى ثلاثة مواضيع أساسية مترابطة مترامنة، حتى أكاد أقول إنها ثلاثة أوجه لعملة واحدة (إن صح التعبير!) تعبر عن تحولى من النموذج المادى إلى النموذج الذى يفصل بين الإنسان والطبيعة. هذه الموضوعات هى: الانتقال من الموضوعية الفوتوغرافية التوثيقية والمعلوماتية إلى الموضوعية الاجتهادية، ورفض العقل السلبى وتبنى رؤية توليدية للعقل، وأخيراً رفض الرصد المباشر وتبنى النموذج منهجاً فى التحليل»^(٢).

عبد الوهاب المسيرى ومنهجية النماذج

ونظراً للأهمية القصوى التى تكتسبها النماذج الإدراكية والتحليلية فى الرؤية المنهجية والمعرفية للمسيرى، فلابد من وقفة مركزة حول الأبعاد المنهجية والمعرفية لهذه النماذج.

إن المتتبع للتطور الفكرى والمنهجى للمسيرى يلاحظ أن رفضه الموضوعية الفوتوغرافية وفكرة العقل السلبى جاء كتعبير عن تطور رؤيته لعقل الإنسان وعلاقته بالواقع المادى، وإدراكه للفلسفة الكامنة وراء المنهج، وقد ترتب عليه تحول فى رؤيته للأدوات المنهجية. وهو ما جعله يعكف على البحث عن أداة تحليلية أكثر نجوعاً وفاعلية، تمكنه من تكوين رؤية كلية للظواهر والأفكار، والربط بين العديد

(١) د. عبد الوهاب المسيرى، رحلتى الفكرية فى البذور والجذور والثمر: سيرة غير فنية غير موضوعية، الهيئة العامة لقصور الثقافة ط١/ ٢٠٠٠م، ص ٢٦٣، ٢٦٤.

(٢) نفس المرجع، ص ٢٤١، ٢٤٢.

من التفاصيل والموضوعات المتفرقة، والربط بين مستويات الواقع المختلفة: العام والخاص، المجرد والمتعين، الذاتي والموضوعي، أداة تساعده على تجاوز الرصد المباشر والموضوعية المادية المتلقية دون السقوط في الذاتية، وتمكنه من الإحاطة بتركيبية الواقع وتعقد وغنى الظاهرة الإنسانية^(١).

وقد وجد المسيرى ضالته في النماذج التحليلية، بعدما قادته إليها مجموعة من العوامل المساعدة أهمها: تجاربه العديدة مع الترحال الزماني والمكاني (من دمنهور إلى الإسكندرية، إلى أمريكا، إلى أوروبا)، ذلك أن الانتقال من فضاء مكاني إلى آخر هو في حقيقة الأمر انتقال من مرحلة زمنية تعبر عن نموذج محدد، إلى مرحلة زمنية أخرى تعبر عن نموذج مغاير. كما عمقت هذه الرؤية قراءته لأعمال عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر وتركيزه على النمط المثالي Ideal Type، وأعمال الناقد الأمريكي ماير أبرامز Meyer Abrams، الذي قدم تاريخاً نماذجياً للنقد الأدبي الغربي وربطه بتاريخ الأفكار، وكذا أعمال الناقد الأدبي رينيه ويليك Rene Welek، الذي يبحث دوماً عن الكلي من خلال الجزئي، والثابت من خلال المتحول، والأصل من خلال الفرع. كما أن دراسات المسيرى للموضوعات الأساسية الكامنة في الأعمال الأدبية شكلت مدخلاً مهماً لتبنيه للنماذج التحليلية، ذلك أن الموضوع الأساسي theme، خلافاً للموضوع المباشر الظاهر subject يظل كامناً، يتعذر على العقل رصده بشكل مباشر، وإنما يتوجب عليه بذل الجهد للوصول إليه.

لكن، ما الدلالة الدقيقة والمباشرة للنموذج كما تصوره وكما طبقه المسيرى؟

لعل أولى التطبيقات المنهجية للنماذجية للمسيرى هي تلك التي تمت في حقل تخصصه الأصلي والأثير، في مجال النقد الأدبي. ذلك أن من المناهج الأدبية التي تأثر بها المسيرى منهج دراسة العمل الأدبي من خلال الصورة، انطلاقاً من أن الصور التي يوظفها أديب ما تعبر عن الموضوع الأساسي الكامن في النص

(١) د. عبد الوهاب المسيرى، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، للمجلد الأول: النماذج كأداة تحليلية، ص ١٥٧: ١٧٧.

الأدبي أكثر من أى عنصر آخر . وقد استوعب المسيرى هذا المنهج ، ولا تزال دراسة الصورة المجازية طريقة أساسية بالنسبة له لتحديد الموضوع الأساسى الكامن فى النص ، بغض النظر عن جنس ومضمون هذا النص . وقد أنجز المسيرى دراسة عن الصورة المجازية العضوية والصورة المجازية الآلية باعتبارهما نموذجين إدراكيين أساسيين فى الحضارة الغربية .

فالنموذج عند المسيرى يشير إلى «بنية تصورية أو خريطة معرفية يجردها عقل الإنسان (بشكل واع أو غير واع) من كم هائل من العلاقات والتفاصيل والحقائق (الموضوعية) . فهو يستبعد بعضها باعتبارها غير دالة (من وجهة نظره) ، ويستبقى البعض الآخر ، ثم يربط بينها وينسقها تنسيقاً خاصاً ، ويجرد منها غمطاً عاماً^(١) يأخذ شكل خريطة إدراكية يتصور صاحبها أنها عاثلة فى تناسقها وترابطها للعلاقات الموجودة بين عناصر الواقع . وبصيغة أخرى «فالنموذج هو مجموعة من الصفات التى تحولت إلى صورة متماسكة ترسخت فى أذهاننا ووعينا ، بحيث لا نرى الواقع إلا من خلالها . فهى رؤية متكاملة للواقع فى أغلب الأحيان» .

ويؤكد المسيرى أن توظيف النماذج مسألة حتمية ؛ لأنها تدخل فى صميم عملية الإدراك . وبالتالي ، فكل ما هو إنسانى صادر عن نموذج محدد ؛ لأن الإنسان لا يدرك الواقع بشكل مباشر ، وإنما من خلال نموذج ينعته المسيرى بـ «النموذج الإدراكى» ، علماً بأن النماذج الإدراكية ليست دائماً واعية ، بل هى فى أغلب الأحيان غير واعية يستبطنها المرء تدريجياً وتصبح جزءاً من وجدانه وسليقته وإدراكه المباشر من خلال ثقافته وتفاصيل حياته ، وما يتشكل به عالمه من أشياء ورموز وعلامات وصور وأحلام ومنتجات حضارية متعددة . .^(٢)

فالنماذج الإدراكية كامنة فى النصوص التى نقرأها ، وفى الظواهر الاجتماعية التى توجد داخلها ، والمعايير التى نعيش وفقاً لها . ومهمة الباحث ، فى تصور المسيرى ، يجب أن تنصب على محاولة اكتشاف ملامح ومحددات النموذج الناظم

(١) رحلتى الفكرية ، ص ٢٧٤ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٧٦ .

لأدب هذا الأديب، وفكر ذلك المفكر، أو النموذج الحاكم لسلوك أعضاء مجتمع من المجتمعات أو حضارة من الحضارات.

هذا عن النماذج الإدراكية، لكن، ماذا عن النماذج التحليلية؟

يؤكد المسيرى أن النماذج التحليلية نماذج واعية يصوغها الباحث من خلال قراءاته للنصوص المختلفة، وملاحظته للظواهر المتنوعة، ثم يقوم بتفكيك الواقع وإعادة تركيبه من خلالها، بحيث يصبح الواقع (أو النص) مفهوماً ومستوعباً بشكل أعمق. فالنماذج التحليلية إذن إنتاج إبداعى ذاتى فى تفاعله مع الواقع الموضوعى. ولذا، فتطبيق النموذج التحليلى على الواقع يترتب عليه إثراء النموذج ذاته، إذ غالباً ما يتم توسيع نطاقه من خلال الظواهر والمعطيات المادية التى يحاول تفسيرها، فهى تتحداه، وتبين قصوره التفسيري، الأمر الذى يفرض تعديله حتى تزداد مقدرته التفسيرية. أى أن العلاقة بين النموذج والواقع علاقة حلزونية معقدة^(١)، فليس هناك تطابق بين النموذج والواقع، بل إن هناك نماذج فرعية كثيرة تظل مناقضة للنموذج المهيمن، متعارضة معه.

إن أهمية الاجتهادات النظرية والمنهجية النماذجية لعبد الوهاب المسيرى تنبع أساساً من طابعها التطورى، تبعاً لتطور تجربته الحياتية والمعرفية والمنهجية، كما تنبع من خروجها من حيز الكمون والاختمار والتجريد النظرى إلى مستوى التطبيقات المختلفة، سواء من خلال عمله الموسوعى حول الصهيونية واليهودية، أو من خلال تطبيقاته فى العديد من الدراسات الأدبية والفكرية. بل والأهم من ذلك أن المسيرى حاول - رغم اصطدامه بالكثير من العقليات الاجترارية التكلّسية! - تطبيق منهج النماذج التحليلية فى محاضراته، محاولة منه لتجاوز المنهج التاريخى التعاقبى القائم على التراكم للمعلوماتى والموضوعية المتلقية. وفعلاً، فقد عمل المسيرى على إعادة صياغة نفس المقررات التى يدرسها، لكن من منظور منهجى مختلف، ومن خلال موضوعات أساسية كامنة وإشكاليات متزامنة متوازنة، أى من خلال نماذج تحليلية.

(١) رحلتى الفكرية، ص ٢٧٩.

فعلى سبيل المثال عمل المسيرى على تدريس النقد الرومانسى من خلال: إشكالية اللغة، إشكالية الذات، إشكالية الحدود الجمالية عند كل ناقد على حدة. وبهذا، فإن استيعاب الطلبة المنهجى الجيد لتطبيقات النموذج التحليلى على حالات.. مهما كانت محدودة.. سوف يسلمهم بقدر كبير من الاستقلالية المعرفية والتقليدية والمنهجية، ويعطيهم القدرة على دراسة وفهم وتحليل مختلف الكتابات النقدية والإبداعية.

وحبذا لو تم تعميم هذا المنحى المنهجى النماذجى، خاصة فى مرحلة الدراسات الجامعية العليا، لتجاوز العقليات والأساليب التقليدية القائمة على آلية «الشحن والتفريغ»، وإرساء أسس عقلية منهجية مبدعة تسهم فى إخراجنا من حالة التخلف العلمى والاجتماعى والنكوص الحضارى، وتمكثنا من الإسهام الإيجابى فى البناء الحضارى الإنسانى.

إن المسيرى يصدر عن رؤية معرفية منهجية شديدة الإصرار على التمييز بين الموضوعية والموضوعية، والواقعية والوقائعية، والفكر والأفكار، والحقيقة والحقائق.

فالموضوعية، خلافاً للموضوعية، تكفى برصد المواضيع وتسجيلها دون أن تربط بينها، ودون أن تبين ما هو المركزى منها وما هو الهامشى، وما هو المعبر عن النمط الكلى وما هو مجرد واقعة اعتباطية، وما يستحق الارتقاء وما يستلغى الإقصاء.

أما الفكر فيقوم على الربط بين الأفكار المختلفة وإعادة تركيبها داخل منظومة محددة، تسم بقدر من التجريد والاتساق الداخلى، خلافاً للأفكار، التى تظل مفتقرة إلى وحدة ناظمة عمدها بالمعنى والفاعلية.

فى حين أن الواقعية تراهن على الوصول إلى جوهر الواقع فى الماضى والحاضر والمستقبل، عكس الوقائعية التى تظل مرتبطة بالحاضر ووقائعه المتفرقة. الأمر الذى جعل المسيرى يستتج أن حرص الوقائعية فى العالم العربى على تقديم نفسها باعتبارها واقعية لم يؤد إلا إلى نفى التاريخ وتكبى المزيد من الهزائم!

ونفس الاختلاط يقع بين الحقائق والحقيقة، التى هى نتاج جهد إنسانى عقلى.

إنها، أى الحقيقة، بمثابة النموذج الذى يجرّده الإنسان من الحقائق المتفرقة بعد أن يربط بينها^(١).

يدين المسيرى بالفضل فى تطوره المنهجى أساساً إلى تجربة تحوله الفكرى . لكنه لا ينكر ما استفاده من علم الأنثروبولوجيا، الذى علّمه مدى تأثير اللغة فى الفكر، وكيف أن الإنسان لا يدرك الأشياء كما هى بطريقة انعكاسية بسيطة، وإنما يلوّنها بمقولاته الإدراكية . كما لم يتجاهل ما استفاده من الدرس الأدبى الذى يدعو إلى النظر إلى العمل الأدبى ككُلٍّ عضويٍّ متماسك، لأن سطح العمل الأدبى يوارى بنية كامنة عميقة، هى وحدها التى تنطق بالمعنى المركب والحقيقى للنص .

ورغم أن المسيرى قد تخلى عن الماركسية كانتماء أيديولوجى، فقد ظل وفيّاً لمصدر حكمته القديم، فإنه لا يزال يعتبرها «رؤية كلية نقدية للواقع، ترى الواقع فى ارتباطه وفى كليته . وترفض رؤية سطح الأشياء باعتبارها الحقيقة، بل تحاول النفاذ إلى بنيتها الكامنة أو جوهرها، ثم تطرح رؤية ثورية - باسم الجوهر أو قوانين التاريخ - متجاوزة الحقيقة المادية القائمة»، وهو ما يمثل تفصيلاً قوياً للانتقادات التى توجه المسيرى بدعوى إضافته دلالة ميكانيكية آلية على الفلسفة المادية .

كما أن المسيرى لم ينكر ما تعلّمه من الرؤية الرومانتيكية للواقع، التى تؤمن بأن الجوهر الكامن وراء الطبيعة أهم بكثير من مظاهرها السطحية، فضلاً عن تميمه لما استفاده من قراءاته المتعددة، خاصة لجورج لوكاش وروجيه جارودى - حينما كان منظرًا ماركسياً - وماكس فير وغيرهم .

إن الفكرة الارتكازية التى يقوم عليها فكر المسيرى هى إيمانه بأن الإنسان ظاهرة مركبة، لا يمكن أن تختزل إلى ما دونها، أى إلى الطبيعة/ المادة . وهو ما يجعل دراسة الإنسان تستوجب الاعتماد على نماذج مركبة تعبر عن قدر من الثنائية،

(١) نفس المرجع، ص ٢٤٣.

عكس نماذج دراسة الطبيعة، فهي نماذج مادية بسيطة، قوانينها ثابتة يمكن التنبؤ بها والتحكم فيها. إن هذا التمييز بين الطبيعي والإنساني هو الفكرة الأساسية الكامنة وراء كل من نموذجي الحلولية والعلمانية الشاملة عند المسيرى.

وحتى يتسنى لنا فهم هذين النموذجين لابد من استحضار التمييز الذى يقيمه المسيرى بين «التزعة الجينية» و«التزعة الربانية أو الإنسانية»، باعتبارهما نزعتين أصيلتين فى النفس البشرية يتنازعانها بشكل مطرد.

أما التزعة الجينية فتتحو إلى رفض كل الحدود، وإزالة المسافات التى تفصل بين الجزء والكل، بين الطبيعة والإنسان، بين المخلوق والخالق، إلى أن يصبح الإنسان كائنًا بلا حدود. إن هذه الرغبة فى إزالة الحدود تعبر عن نزوع إلى التخلص من تركيبة الذات الإنسانية، ومن عبء الخصوصية والوعى الإنسانى. وهى محاولة للهرب من الواقع الإنسانى، بكل ما فيه من ثنائيات وتدافع.

فالتزعة الجينية إذن تبدو كنزوع للعودة إلى الرحم، والذوبان فى الكل. وهى تعبر عن نفسها من خلال ما يسميه المسيرى مذهب الحلول، أو الكمون - الذى ينظر إلى العالم ككل واحد متماسك بشكل عضوى، لا تتخلله أية ثغرات، ولا يعرف الانقطاع أو الثنائيات، كما أنه خاضع لقوانين واحدة كامنة فيه. ويذهب مذهب الحلول هذا إلى أن كل ما فى الكون (الإله والإنسان والطبيعة) مكون من جوهر واحد، مكتف بذاته، يحتوى على مركزه، وركيزته الأساسية (مطلقه) داخله. وما دام الكون مكونًا من جوهر واحد؛ فإن هذا المذهب ينكر وجود الحيز الإنسانى المستقل عن الكل وعن الطبيعة وعن الخالق، كما ينكر إمكانية التجاوز. وفى إطار الحلولية الكمونية يمكن رد كل الظواهر واختزالها، مهما بلغ تنوعها وعدم تجانسها، إلى مبدأ واحد كامن فى العالم^(١).

وفى مقابل التزعة الجينية يضع المسيرى التزعة الإنسانية أو الربانية. وهى نزعة نحو تجاوز الطبيعة وعالم المعطيات المادية. نزعة نحو تمييز الجزء عن الكل، والإنسان عن الطبيعة، والمخلوق عن الخالق، الأمر الذى يعنى أن العالم يتسم بقدر

(١) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ص ١٨١: ٢٠٥.

من الثنائية والتعددية، كما يعنى أن الإنسان حينما يحقق تميزه عن الكل وعن الطبيعة وعن الخالق، يصبح كائنًا حرًا مستولاً، يقل الحدود وعبه الوعى وتأکید الهوية الإنسانية، يعيش داخل الزمان مثل باقى الكائنات ولكنه يدرك أنه مختلف عنها، فهو مستخلف من الله، يستبطن داخله عنصراً غير مادی لا يمكن ردهُ إلى الطبيعة المادية، ولذا يسميه المسيرى «القبس الإلهى» الذى يحوّل الإنسان من «كائن طبيعى» إلى «إنسان ربانى».

ويستخلص المسيرى أن الفرق بين النزعتين (الجنينية والربانية) هو الفرق بين الطبيعة والثقافة، وبين الطبيعى والإنسانى. كما يستخلص أن جاذبية النزعة الجنينية - بالنظر إلى النزعة الربانية - عالية للغاية، لسبب بسيط، هو أن الأولى تعمل مع قانون الجاذبية الأرضية، فى حين تعمل الثانية ضده.

ويكشف المسيرى كيف أن الحلولية تأخذ مساراً تطورياً ينتهى بوحدّة الوجود، التى تتجلى فى صيغتين متباينتين شكلاً، متحدتين جوهرًا: أولاهما تتمثل فى «المنظومات الحلولية الكمنونية الروحية»، أو كما يصطلح عليه الدكتور المسيرى «وحدّة الوجود الروحية»، وفيها يسمّى المبدأ الواحد «الإله»، ولكنه إله يحلّ فى مخلوقاته ويمتزج، ثم يتوحد معها ويذوب فيها تماماً، بحيث لا يصير لها وجود دونه، ولا يصير له وجود دونها، أى أنه لا يبقى من الإله سوى اسمه. أما ثانيتهما فتتجلى فى «المنظومات الحلولية الكمنونية المادية»، أو كما يصطلح عليه المسيرى «وحدّة الوجود المادية»، حيث يتم التخلّى كليّةً عن اسم الإله، وعن أية لغة روحية أو مثالية، ويسمّى المبدأ الواحد «قوانين الطبيعة» أو «القوانين العلمية» أو «القوانين المادية» أو «قانون الحركة»، ويحلّ الخطاب المادى الصرّف محل الخطاب الروحى (اسماً، مادىً فعلاً). وهى الحقيقة التى جعلت المسيرى يستتج أن وحدّة الوجود الروحية لا تختلف كثيراً عن وحدة الوجود المادية، ذلك أن الذوبان فى الإله مثل الذوبان فى الطبيعة، كلاهما ذوبان فى الكل وفقدان للوعى والمسئولية.

إن مزية المسيرى المنهجية والمعرفية الكبرى أنه لا يُنظر من أجل التنظير، ولا يضع النماذج، ويطور المناهج، وينحت المصطلحات، ويبلور المفاهيم إلا من أجل أن يطبقها ويفعلها لتحقيق أكبر قدر من الاستيعاب والتحكم في مادته المعرفية، والإمسك بمفاصل موضوعاته وإشكالياته. فعلى سبيل المثال؛ فإن المسيرى عمل على تطبيق نموذج الحلولية في تحليل العديد من الظواهر والنصوص، فالفلسفة المادية في تصوره فلسفة حلولية ترى أن الطبيعة مكتفية بذاتها، كما أن الفلسفة النيتشوية - وأصلها الدارويني - فلسفة حلولية تماماً، تجعل الإنسان مكتفياً بذاته، لا يمكنه أن يستمد معياره من خارج ذاته، ولا تحدّه حدود أو قيود. وقد كتب المسيرى فعلاً تاريخاً مختصراً للفلسفة الغربية موطّفاً فيه نموذجي الحلولية والتجاوز، أبرز فيه كيف أن الفلسفة اليونانية قبل سقراط كانت فلسفة حلولية، وأن الفلسفة الغربية عادت إلى الحلولية مع عصر النهضة، لتصل فلسفة وحدة الوجود إلى ذروتها مع هيجل^(١).

عبد الوهاب المسيرى ونقد الحداثة

يرى عبد الوهاب المسيرى أن «جوهر التحديث والحداثة هو تنميط الواقع (الطبيعة والإنسان)، وفرض الأحادية المادية عليه، بهدف إدارته وتوظيفه على أحسن وجه باعتباره مادة استعمالية». أما الأحادية المادية فتعبر عن منحى إدراكي مادي حسي، يستوعب الواقع من خلال مقولات إدراكية وتحليلية وتصنيفية مادية، واختزال الواقع بأسره إلى مستوى مادي واحد لا يعرف أى شكل من أشكال الثنائية أو التعددية^(٢).

إن النموذج التحليلي للحداثة عند المسيرى يوظف ثلاثة مفاهيم أساسية، لها قوة تفسيرية ودلالية متقاربة ومتضافرة، وهي العلمنة والترشيد والتحديث، مع

(١) رحلتى الفكرية، ص ٢٩١: ٢٩٧.

(٢) د. عبد الوهاب المسيرى، «التعددية والترشيد العلماني»، مجلة قراءات سياسية، بيروت، عدد صيف ١٩٩٥، ص ١٠٥.

ملاحظة التداخل الأكيد بينها. ويستحسن أن نبدأ من تصور المسيرى للعلمانية، لنصل إلى رؤيته للترشيد، وعلاقتها بالتحديث.

حركة العلمنة: من العلمانية الجزئية إلى العلمانية الشاملة

يميز عبد الوهاب المسيرى بين مستويين دلاليين للعلمانية: العلمانية الشاملة، والعلمانية الجزئية، موضحاً أن العلمانية الجزئية - خلافاً للعلمانية الشاملة - لا تدور في إطار القانون الطبيعي وحده، إذ أنها تترك مجالاً للقانون الإنسانى (والأخلاقي والدينى)، ومن ثمّ فهي تسمح بقدر من الثنائية. كما أنها لا تطالب إلا بفصل الدين عن الدولة، وهو مطلب تاريخي مشروع في السياق الحضارى الغربى، فى مواجهة الكهنوت الكنسى وتحالفاته الإقطاعية. وتلتزم نوعاً من الحياد بخصوص مفهوم القيم المطلقة، والحياة الخاصة، والمرجعية النهائية للقرارات السياسية. أى أنها تتوكّحزاً واسعاً للقيم الإنسانية والأخلاقية والدينية المطلقة، شريطة عدم تدخلها فى عالم السياسة. ولهذا لا يجد المسيرى حرجاً فى تسمية العلمانية الجزئية بالعلمانية الأخلاقية، أو العلمانية الإنسانية.

ويؤكد عبد الوهاب المسيرى أن العلمانية الجزئية مفهوم تاريخي تم التوصل إليه خلال القرن التاسع عشر، لأنه كان يصف واقعاً فعلياً، إذ كانت الدولة كياناً ضعيفاً غير مسلح بأجهزة أمنية ولا بأجهزة أيديولوجية قوية، فلم يكن هناك إعلام جماهيري قوى يقتحم على المواطن حرمة حيّزه الخاص، ولا نظام صارم وموجّه للتنشئة الاجتماعية والسياسية، وهو ما جعل الحياة الخاصة تظل، إلى حد كبير، بمنأى عن عمليات العلمنة، تحكمها القيم الأخلاقية والدينية.

لكن حدثت تطورات بنوية كبيرة ارتبطت أساساً بتطورات ومضاعفات الثورة الصناعية، وتناقضات النظام الرأسمالى الاجتماعية، وعملت على تغيير الصورة بشكل حاسم، فتوغلت الدولة، وتوحش الإعلام، وأصبحت

مؤسسات الدولة الأمنية والتربوية والإعلامية قادرة على الوصول إلى المواطن في كل مكان وزمان. فبدأت تظهر مجموعة من الظواهر التي بات نموذج العلمانية الجزئية عاجزاً عن استيعابها نظرياً، وجرى النظر إليها على أنها ظواهر مستقلة، كالاغتراب والتشيز والاستلاب. والنتيجة أن علم الاجتماع الغربي أخفق في التوصل إلى مصطلح أو مفهوم مركب شامل يحيط بكل جوانب العلمانية في ضوء التطورات والتحولات الجارية.

وهو ما جعل المسيري يتصدى لصياغة مصطلح «العلمانية الشاملة»، ليصف وضع المجتمع العلماني الغربي في راهنيته وتطوره. وبناءً عليه عرف المسيري العلمانية الشاملة بكونها «تطالب بتطبيق القانون الطبيعي/ المادي بكل صرامة على كل مناحي الحياة، ولا تسمح بأية ثنائية، بل تسوى بين كل الظواهر الإنسانية والطبيعية، ومن ثم فهي ليست مجرد فصل الدين عن الدولة أو بعض جوانب الحياة العامة فحسب، وإنما هي فصل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية عن الدولة ومرجعيتها النهائية، وعن حياة الإنسان العامة والخاصة. أي أنها - يواصل المسيري - فصل القيمة عن الحياة الطبيعية والإنسانية، وتطبيق القانون الطبيعي عليها، ونزع القداسة تماماً عن العالم، بحيث يتحول إلى مادة استعمالية لا قداسة لها، يمكن إدراكها بالحواس الخمس، ولا وجود لها خارجها، كما يمكن لمن يشاء أن يوظفها لصالحه. ونتيجة لهذا يظهر العلم المنفصل عن القيمة، والتكنولوجيا المنفصلة عن القيمة، والحياة المنفصلة عن القيمة، وهذه هي العقلانية المادية الكاملة المستحيلة».

فالعلمانية الشاملة كما يطرحها عبد الوهاب المسيري متالية نماذجية، تبدأ بجعل مرجعية كل شيء من ذاته، ولا تنظر إلى ما يمكن أن يكون من العلاقات المتداخلة بين الأشياء، فتصبح المعايير في المجال الاقتصادي اقتصادية فقط، وفي المجال السياسي سياسية فقط، وفي المجال العلمي علمية. وأكثر من ذلك؛ فإن المسيري يطابق بين العلمانية الشاملة والتحديث على النمط الغربي. بل ويعتبر أن

العلمانية الشاملة فى جوهرها تطبيق لنموذج الطبيعة المادية على الظاهرة الإنسانية، وهذا يعنى - انسجاماً مع تحليلات ومقدمات المسيرى - أن فلسفات مثل الميكافيلية (الغاية تبرر الوسيلة)، والهوبزية (الإنسان ذئب لأخيه الإنسان)، والداروينية (الصراع من أجل البقاء، والبقاء للأصلح - أى للأقدر على التكيف)، والنيتشوية (تأكيد إرادة القوى والصراع، ورفض المحبة باعتبارها من أخلاق العبيد الضعفاء)، وأخيراً البرجماتية (العملية النفعية) - تعتبر مجرد تنوعات مختلفة على العلمانية الشاملة.

ويعد أن ينتقد عبد الوهاب المسيرى أديعاء الحداثة فى العالم العربى، واجترارهم تصورات الغرب عن تجربته الخاصة فى التحديث والتطور الاجتماعى والتاريخى، ومحاولة تعميمها وتبنيها دون كبير نقد أو تمحيص - يشدد على أن العلمانية الشاملة تحول العالم إلى مادة استعمالية لتغذو الوجه الآخر للإمبريالية، التى حوكت العالم إلى مادة استعمالية يوظفها الإنسان الغربى (الأقوى) لصالحه. ومن ثم؛ فإن المسيرى لم يتردد لحظة فى إعلان أن العلمانية الشاملة رؤية نفعية منفصلة عن القيمة، قامت بتنظيم الداخل الأوروبى بشكل صارم، ف«رشدت» الإنسان الغربى، وجيشت الجيوش، وقامت بغزو العالم غزوة إمبريالية شاملة. فالتحديث المنفصل عن القيمة فى الداخل الغربى، والإمبريالية المنفصلة عن القيمة فى بقية العالم هما - عند المسيرى - وجهان لعملة واحدة.

إن أخطر نتيجة للعلمانية الشاملة - يشدد عليها المسيرى، ويحذر منها - هى أنها تؤدى إلى تفكيك الإنسان. وحينما يتم تفكيك الإنسان فإنه يلقى به فى عالم الحركة التى لا مركز لها، عالم ما بعد الحداثة، الحلقة الأخيرة فى سلسلة التحديث على النمط الغربى فى إطار العلمانية الشاملة المنفصلة عن القيمة.

وفى ختام تحليله لبُعْدى العلمانية: الشامل والجزئى، لم يتردد المسيرى - بحسب المنهجى الأصولى المقاصدى - فى إجراء المقاضلة التالية: «إذا كان من الممكن تقبُّل العلمانية الجزئية - أى فصل الدين عن السياسة، وربما الاقتصاد؛

فالعلمانية الشاملة أمر من العسير تقبله، لأنها أيديولوجية كاسحة، لا يوجد فيها مجال للإنسان أو القيم، ومن ثمَّ فهي لا تتصالح مع الدين أو القيم الثابتة، ولا مع الإنسان (مطلق الإنسان)، وتحاول أن تختزل حياة الإنسان في البُعد المادى وحسب^(١).

جدل الترشيد والعلمنة والتحديث

«الترشيد فى تصورنا» - يقول المسيرى - «هو العلمنة والتحديث فى الإطار المادى الأحادى . إن القاسم المشترك بين هذه المفاهيم الثلاثة أنها تنزع إلى تصفية كل الثنائيات (التي تفترض وجود أكثر من قانون)، وترفض كل المطلقات (فهي تشكل تجاوزاً للقانون المادى الواحد العام وخرقاً له، وتشكل عدم استمرار فى الكون)، وتترك كل المعايير الأخلاقية الثابتة، وتتعامل مع المحدود والنقيض، فاللامحدود وما لا يقاس لا يمكن تطبيق النماذج الكلية عليه. إن الترشيد إذن هو تطبيق الأحادية المادية على الحياة الاجتماعية والإنسانية، واستبعاد أية ثنائية أو تركيب أو تعددية^(٢).

غير أن أهم جوانب الترشيد، بنظر المسيرى، هى إعادة صياغة المجتمع باعتباره سوقاً ومصنعاً، والإنسان باعتباره منتجاً ومستهلكاً. ومن ثمَّ، فالهدف النهائى للمجتمع «الرشيد» هو تعظيم الإنتاج، وتحقيق التراكم الرأسمالى (المنفعة)، وتعظيم الاستهلاك (اللذة).

لكن عملية إعادة الصياغة هذه ليست بالأمر اليسير . فهي من الشمول والتعقيد بحيث يستحيل تصور إمكانية تحقيقها بدون «عقل أداتى جبار»، أو مركز قوى يقوم بالهيمنة والتحكم فى كل موارد المجتمع وعناصره، وتوجيهها وبرمجتها بغرض تحويلها إلى مادة استعمالية وتوظيفها على أكمل وجه . وقد طرحت الدولة القومية

(١) رحلتى الفكرية، ص ٢٩٩.

(٢) «التعددية والترشيد العلماني»، مرجع سبق ذكره، ص ١٠٦.

المركزية المطلقة نفسها، باعتبار أنها تملك المقدرة على تنفيذ عملية التوحيد والتنميط والتركيـز الاجتماعي، بفضل ما تمتلكه من سلطات وآليات ضخمة.

لكن إلى أى حد نجحت الدولة القومية المركزية المطلقة فى تحقيق مشروعها التحديثى الترشيدى؟ وما نوع ذلك الترشيد، أكان جزئياً أم شاملاً؟

لا يتردد المسيرى فى الجزم بنجاح هذه الدولة فى تنفيذ مشروعها الترشيدى التحديثى، كما لم يتردد فى الجزم بأن عملية الترشيد غطت مختلف مجالات الحياة. لكن الخطير فى الأمر أن عملية الترشيد هذه لم تأخذ شكل متتالية جامدة تبدأ بالاقتصاد وتنتهى بالإنسان، وإنما كانت كلاً مركباً، كل عنصر فيه يؤثر ويتأثر.

والنتيجة أن عملية التنميط والترشيد أدت إلى انتشار علاقات السوق والعلاقات التعاقدية، بدلاً من العلاقات التراحمية؛ لأن الاقتصاد «الرشيد» اقتصاد يهيمن فيه رأس المال هيمنة كاملة على المجتمع وعلى كافة العلاقات الإنسانية، وهو ما ينطبق على المجتمعات الرأسمالية والمجتمعات الاشتراكية (سابقاً) على حد سواء؛ «لأن رأس المال - يُفسَّر المسيرى - ليس مقولة خاصة بالمجتمع الرأسمالى وحده، وإنما هو مقولة عامة تشير إلى أى فائض مالى يُعاد استثماره فى الاقتصاد، من طرف الرأسمالى الفرد أو الحكومة الاشتراكية»^(١).

إن ما يميز تحليلات المسيرى هو عمقها وأصالتها وغناها، فلا هى بالتحليلات «الاقتصادية» الفعّجة، ولا هى بالتحليلات «السياسية» المسطحة. إن الأبعاد السياسية والاقتصادية والاجتماعية والمعرفية والسيكولوجية لا تأخذ قيمتها عند المسيرى إلا ضمن رؤية فلسفية شاملة متعددة ومنفتحة تعتبر علامة بارزة للمنتج الفكرى للمسيرى.

إن ربطه البنىوى بين طبيعة النظامين الاشتراكى والرأسمالى من حيث الهيمنة المادية، يذكرنا بتحليلات المفكر الفرنسى الكبير شاتليه Chatelier، الذى سبق له أن استخلص مبكراً أنه لا يوجد فى عالمنا سوى نظام اجتماعى واحد، وليس نظامين

(١) المرجع السابق، ص ١٠٧.

مختلفين (اشتراكي ورأسمالي)، والفرق الوحيد بين النظامين يكمن في درجة التصنيع والأشكال التنظيمية التي يتبناها أو يصوغها كل مجتمع، فليس هناك في التحليل الأخير رأسمالية ولا اشتراكية، هناك فقط تفرعات من مضمون واحد، هو المجتمع الصناعي^(١).

لقد كان ماركس يعتقد - يقول المسيرى - أن عملية تجريد الإنسان وتفتيته وترشيده وتحويله إلى إنسان ذي بعد واحد هي عملية مقصورة على المجتمع الرأسمالي، وأن المجتمع الاشتراكي سيعيد إلى الإنسان تكامله وانسجامه. ولكنه كان واهماً! فالتجريد والترشيده في إطار النموذج الأحادي المادى يستند إليهما المشروع الحدائى بأسره، ولذا فكثير من الظواهر الناجمة عن التجريد في العالم الرأسمالي ظهرت في العالم الاشتراكي. إنها الحقيقة التي جعلت ماكس فيبر Max Veber يستنتج أن الترشيده هو تحويل المجتمع بأسره إلى حالة المصنع، والتي ستؤدى بنا جميعاً إلى القفص الحديدي!

ولأن مشروع الدولة القومية المطلقة الترشيدي التحديثي مشروع شامل ومتكامل؛ فإن اصطدامه بالدين كان أمراً متوقعاً، إذ كيف يمكن لملّكين أن يتعايشا معاً؟!

إذن، كان لابد لأحد الملّكين أن يترشح، لترك مكانه للملّك الآخر. ولما كان الدين يدور حول مطلق متجاوز غير طبعى ولا مادى، وغير «مرشّد» بالمعنى المادى، ومن ثمّ فهو يتحدى الأحادية المادية - فقد جرى تهميشه ليصبح له شأن خاص، حتى تظل الدولة هي المطلق الأوحده، ومصدر القيمة، وحتى يدين المواطن لها وحدها بالولاء، ويتلقى منها الأوامر لتحقيق مصلحتها العليا^(٢).

(١) شاتلييه Chatelier، حوار أجرته معه مجلة الفكر العربى، بيروت، عدد ٤١، ١٩٨٦، ص ٣٦٨.
(٢) رحلتى الفكرية، ص ١٠٨. وهذا لا يعنى أن المسيرى يستبعد قيام دولة ذات مرجعية دينية، بقدر ما يروم التأكيد على أن الدولة - كإطار مؤسستى، يستهدف تأطير وتنظيم عملية البناء الحضارى للشعوب، وتوحيد عملية إنتاجها المادى والمعنوى - ليست إلا شكلاً تاريخياً نسبياً، يظل خاضعاً لسنة التنفير والتجاوز التاريخى، وفقاً لمدى استجابتها ونهوضها بالوظيفة التي تمجدها الجماعة.

إن الترشيد - يستطرد المسيرى - هو عملية علمنة تعنى إعادة صياغة المجتمع والإنسان على هذى القوانين العلمية المادية الصارمة ، بهدف الوصول إلى «لحظة التحكم الكامل» الافتراضية ، التى يصبح فيها المجتمع نَسَقًا آليًا غطيًا منظمًا للحسابات الكمّية ، لا يشير إلى أى عنصر مفارق . فهو مرجعية ذاته ، يتم استخدام كل شىء فيه بكفاءة عالية .

غير أن المسيرى يؤكد أن فرض الأحادية المادية على البنية الاجتماعية ليس بالأمر السهل . فترشيد الأفراد وعلمتهم وتحديثهم يعتبر أمراً غاية فى الصعوبة ، خاصة فى المجتمعات التقليدية ، حيث يعيش الإنسان داخل شبكة من علاقات القرابة والجوار التراحمية ، ويدين بالولاء لمطلقات دينية وأخلاقية راسخة ، ويندرج فى مؤسسات وسيطة تخلق مسافة بين الدولة المطلقة وبين الأفراد . .

ويستخلص من هذا السياق التحليلى العام أن الإنسان يكتسب إنسانيته المتعينة من خلال هذه المؤسسات الوسيطة ، وأنه بدونها يتحول إلى طاقة عضلية أساساً .

ويواصل المسيرى بحثه عن «القبس الإنسانى» التائه فى صحراء التحديث الغربى القاحلة ، كاشفاً كيف أن الدولة المطلقة - بعد أن بذلت قصارى جهدها لاجتثاث كُلِّ من الدين والأسرة بلا هوادة - أخضعت الإنسان وكيفته مع الوظيفة العامة ، بدلاً من تكيف الوظيفة العامة مع الإنسان ، وذلك برده فى كليته إلى الوظيفة التى يقوم بها ، ليصبح أفراد المجتمع تماماً كأعضاء الجماعة الوظيفية ، حيث تتحدد قيمة الإنسان بالنظر إلى وظيفته ، لا بالنظر إلى إنسانيته .

ولتجريد هذه الحقيقة والانتقال بها من مستوى المعطى الموضوعى إلى مستوى المفهوم الدالالى ، يقوم المسيرى مرةً أخرى بنحت مصطلح عميق المغزى هو «الأحادية الوظيفية» .

ورغم أن المسيرى يؤمن بالتطور الوجودى والفكرى ، قدر إيمانه بالنسبية ورفضه الحتميات المطلقة فى عالم المحدثات والمتغيرات ، فإنه يظل وفيًا وفاءً معرفياً لمرجعياته القديمة ، حينما يستحضر مرةً أخرى كارل ماركس لتفسير حالة الاغتراب

والاستلاب كحالة اجتماعية، يصبح معها الإنسان مفرغاً تماماً من خصوصيته وتعيته، مستوعباً تماماً في الوظيفة العامة للمجردة.

إن المآزق الوجودي الأنطولوجي، والأزمة الأخلاقية التي تعانيها الذات الإنسانية في زمن الحداثة عند نقطة الصفر العلمانية - لا يمثلان، بالنسبة للمسيحي، إلا تجلياً لمآزق معرفي أعمق. فالفلسفة التي تحكم الرؤية المعرفية الغربية تجعل العلم الحديث يشدد على الموضوعية، والتجرد من العواطف، والتزام الحياد، وعدم الاكتراث بالغائيات، كما تجعله يبالغ في تأكيد قيمة النسبية. الأمر الذي أدى إلى تحول العلم إلى «علموية»، والسياسة إلى ميكافيلية، والنسبية إلى «نسبية مائعة» تنظر إلى الواقع نظرة كمية لا كيفية، تصبح معها جميع الأمور متساوية. وهو ما أدى بدوره إلى ضمور الحس الخلقى، وتزايد الاستعداد للحكم على ما هو إنساني بمقاييس غير إنسانية، والحكم على ما هو مطلق ومفارق بما هو نسبي وضعى، لتتراجع المرجعية المتعالية فتحل محلها المرجعية الوضعية. أما الأخلاق فيجري التآصيل لها على أساس اجتماعي، ليصبح المجتمع هو المصدر المباشر للقيم الأخلاقية، أو على أساس علمي يربط الأخلاق بحسابات وقوانين علمية مجردة، تراهن على تحقيق أكبر قدر ممكن من اللذة والمنفعة، ومراكمة أكبر قدر من الإنتاج ومن العائد المادي.

ولا يتردد الدكتور المسيحي في اعتبار الفلسفة العدمية لنيته، والداروينية الاجتماعية، والمادية الماركسية، والفرويدية، ووضعية أوجست كونت - الأساس المعرفي للمآزق الحداثي الغربي.

لقد تضافرت هذه العناصر وغيرها، وعملت على «خلق السياق العام اللازم لصياغة الإنسان «الرشيد» القادر على التوحد بالمبدأ العلمي، وتحرير ذاته من الداخل في إطار هذا المبدأ، بحيث أصبح يدرك نفسه بشكل مجرد، باعتباره كائناً خاضعاً للقوانين الطبيعية العلمية العامة، قابلاً للحوسلة (التحول إلى وسيلة) والتطويع والتنميط وإعادة الصياغة، مما يعنى إسقاط أية مرجعية إنسانية وتبنى مرجعية مادية غير إنسانية. وبذا أصبح الإنسان أحادياً مادياً، لا يمارس أى

(١) إشكالية الحيز، ص ٨١.

إحساس بالولاء لأية مطلقات إنسانية ثابتة أو أخلاقية مطلقة، أو أى طموح لإشباع أهداف إنسانية معينة»^(١).

بل وأكثر من ذلك؛ فإن هذا الإنسان أمسى شديد التكيف والواقعية والمرونة «الحرثائية»، ذا استعداد غريب لتغيير قيمه عند الطلب والتنازل عنها بلا أسف! أصبح إنساناً «موضوعياً»، قادراً على تحويل ذاته إلى موضوع، وعلى رؤيتها فى ضوء المعايير الموضوعية الأحادية المادية، وعلى قمع عواطفه ومبادئه الأخلاقية بصرامة غير عادية. إنساناً يبحث عن «التقدم» من أجل التقدم، دون أن يحدد الغاية النهائية لذلك أو يكثر ث بها. إنساناً غطياً يمكن التنبؤ برغباته وأحلامه، ومن ثمّ يمكن التخطيط لترويضه وتدجينه.

إن تحليلات المسيرى فى نقد الخدائات الغريبة تنطلق من التأكيد على وجود ترادف أكيد بين الطبيعة/ المادة، والسوق/ المصنع. وهو ما يفسر وجود تطابق بين الإنسان الطبيعى والإنسان «الرشيد»، الذى يصبح فى نهاية التحليل الإنسان الاقتصادى. «الإنسان الذى يتم تجريدته فى إطار مفهوم السوق/ المصنع. فهو إنسان بسيط ذو بُعد واحد، يتج واستهلك، يدخل فى علاقات تعاقدية واضحة بسيطة مجردة برأية، لا علاقات تراحمية مركبة، ويعرض لآليات السوق، ويؤسس حياته على أساس القيم الاقتصادية، مثلما يؤسس الإنسان «الرشيد» حياته على أساس القيم العلمية، ومثلما يؤسس الإنسان الطبيعى حياته على أساس القيم المادية»^(١).

وتتصاعد تحليلات المسيرى الفلسفية لتصبح أكثر كثافة، وكاشفة كيف أن «المواطن يُردُّ إلى الدولة مثلما يُردُّ الإنسان الطبيعى إلى الطبيعة، والإنسان الاقتصادى إلى السوق، والإنسان الجسدى إلى الغريزة. أى أن الإنسان يُردُّ إلى ما هو غير إنسانى. أى أنه يصبح دالاً منفصلاً عن مدلوله الإنسانى»^(٢).

وهى الحقيقة التى جعلت المسيرى يلاحظ أن العلوم الإنسانية الغربية أغفلت

(١) د. عبد الوهاب المسيرى، فكر الاستتارة وتناقضاته، القاهرة، نهضة مصر، ١٩٩٨، ص ٢٧: ٥٩.

(٢) رحلتى الفكرية، ص ٣١٨: ٣٢٣.

الإشارة إلى الطبيعة البشرية، وإن تم ذلك فعادةً ما يتم من منظور المؤشرات الكمية والجداول والقرائن المادية المباشرة. ففي عالم الأدب - مثلاً - ظهرت الفلسفات النبوية والتفكيكية، التي تحاول الإجهاز على الطبيعة البشرية كآخر «المطلقات الإنسانية».

أما الحديث المتواتر عن «حقوق الإنسان» الذي تقوده أكثر الدول إمبرياليةً في العالم، فلا يعدو كونه - حسب المسيرى - محض هجوم على الإنسان والطبيعة الإنسانية، ومزايدة عليهما، ومتاجرة بهما. ذلك أن «الإنسان» الذي يتحدثون عن حقوقه وحدة مستقلة، لا علاقة له بأسرة ولا مجتمع ولا دولة. فهو مجموعة من الحاجات المجردة. فالحديث عن حقوق الإنسان ككيان مجرد، واستمرار الهجوم الأصلي على المؤسسات الوسيطة الذي بدأ في عصر النهضة - هو الذي ترك الإنسان عاريًا تمامًا أمام الدولة ومؤسساتها^(١).

والنتيجة أن أيديولوجية ما بعد الحداثة التي يصير المسيرى على تعريتها، ونعتها «بأيديولوجية عصر الاستهلاك» - لم تتردد لحظة في إعلان موت الإنسان، بعد أن أعلنت موت الإله، وأنكرت وجود أى مركز أو أية مرجعية متعالية، «فهي حرية كاملة، وخضوع كامل لقانون الصدفة، وهي منظومة فلسفية «تطهرت» تمامًا من الفلسفة والإنسان والمطلقات».

إن المسيرى هنا يتجاوز كونه مجرد باحث موسوعي، أو أستاذ أكاديمي، ليغدو صاحب رؤية فلسفية تأملية إنسانية عميقة. إنه يذكرنا بفلاسفة التاريخ الغربيين كتوينبي وشبنجلر وجارودى. إنه يذكرنا برواد مدرسة فرانكفورت هابرماس وهوركايمر وأدورنو، ومشروعهم الفكرى فى نقد الحداثة الغربية، لكن انطلاقاً من خلفيته المذهبية، وخصوصيته الحضارية الإسلامية. كما يذكرنا، بحسب الاجتماعى التاريخى وموضوعيته، بابن خلدون.

ويواصل المسيرى تصعيده فى نقد الحداثة الغربية كاشفًا طبيعتها العنصرية،

(١) المرجع السابق، ص ١١٩.

وتمركزها على ذاتها، إيماناً منها «بوجود تمايز ثقافى بين الأجناس، ويأن هذا التمايز له أساس مادى (بيولوجى - يثنى وراثى). فالفكر العنصرى الغربى ينطلق من التسليم بأن الشعوب الواقعة خارج الدائرة الحضارية الغربية تختلف، عرقياً ووراثياً، عن الشعوب الغربية. كما أن الحضارات غير الغربية أقل قيمة من الحضارة الغربية على مختلف الأصعدة. ولأن هناك تلازماً وثيقاً بين الحضارة والعرق، فإن التخلف الحضارى يصبح أمراً وراثياً، وبالتالي حتمياً. وهو ما جعل المسيرى يعتبر العنصرية تجلياً للرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية المتحيزة، والتمركزة على الذات^(١).

لقد كشف المسيرى كيف أن الغرب دَعَمَ دعوى المركزية والمعيارية لنفسه بمجموعة من النظريات الخاصة بعالم الأخلاق والهوية والحضارة، تدور فى إطار المرجعية المادية الكامنة وتؤكد تفوقه. وهذه النظريات هى ما أطلق عليه «النظرية العنصرية»، التى شكّلت - حسب المسيرى - إطاراً شاملاً لرؤية الذات والحضارة والسلوك. ويذهب المسيرى إلى أن ظهور الفكر العنصرى كان أمراً حتمياً بعد تراجع الرؤية الدينية فى الغرب، وتصاعد معدلات العلمنة والواحدية، وغياب أية مرجعية نهائية متجاوزة. ففى عالم الحلولية والمرجعية الكامنة لابد من البحث عن نقطة مرجعية فى العالم المادى نفسه لتفسير كل شىء، ومن ثمَّ ضرورة البحث عن مطلق علمانى، وهو ما تمثل - حسب المسيرى - فى كل من العرق والنظرية العنصرية. فالعنصرية هنا ليست مجرد موقف عدائى سلبى من الأغيار، وإنما محاولة علمانية مادية لتحديد الماهية الإنسانية وفقاً لمقاييس مادية واحدية ملموسة بعيدة عن أية مقولات فوق مادية. «فالنظرية العنصرية»، كما يعرضها المسيرى، نظرية تنكر وجود روح مفارقة للجسد، وتفترض وَحْدَةَ الروح والجسد. ويتصور أصحاب هذه المقاييس أنها علمية، وذات مقدرة تفسيرية لكل الظواهر^(٢).

(١) د. عبد الوهاب المسيرى، «العنصرية الغربية فى عصر التحديث وعصر ما بعد الحداثة»، صحيفة الحياة، ١٩٩٤/٨/٢١.

(٢) المرجع السابق.

والملاحظ أن عبد الوهاب المسيرى يطابق هنا بين «النظرية العنصرية» و«الفلسفة المادية»، وهو ما يثير الكثير من الالتباس. كما أن ربطه بين ظهور العنصرية وتراجع المرجعية الدينية في الغرب يغرى بالتساؤل عن تاريخية ظاهرة العنصرية، وهل كانت هذه العنصرية غائبة في العصور الوسطى الأوربية أثناء سيادة الفكر الديني الكنتسي؟. ألم تحمل الحروب الصليبية مضموناً عنصرياً؟ ألم يخرج الاستشراق التقليدي من عباءة الحملات التبشيرية؟

وتأكيداً لارتباط العنصرية بالمشروع الحدائى الغربى يؤكد المسيرى أنه «إذا كانت ألمانيا النازية هى البلد الذى وصلت فيه عنصرية عصر التحديث والتفاوت قمتها، فإن الولايات المتحدة هى البلد الذى سوف تصل فيه عنصرية ما بعد الحدائة والتسوية إلى قمتها. فهى الحضارة التى بدأ يسود فيها نمط التسوية والعنصرية الجديدة، التى تهدف إلى إزالة الحدود تماماً وصهر كل الهويات فى إطار مشروع لـ «الأمركة»، يعمل جاهداً على توظيف واحتكار منجزات العولمة».

ولأن المسيرى لا يسلم بالمعطيات المسطحة والمقولات الجاهزة، فإنه يسعى دوماً إلى ربط الأفكار والظواهر والمقولات بجذورها التكوينية العميقة. ولهذا نجده يدعونا إلى ربط ظاهرة العولمة بفعل النزوع إلى التعميم، الذى يعد بدوره مكوناً أساسياً من مكونات منظومة فكر الاستتارة فى رهانه على الإنسان العالمى، أو الأسمى. فجوهر فكر الاستتارة يكمن - حسب المسيرى - فى القضاء على الخصوصيات تدريجياً، والوصول إلى نوع من الإنسانية العامة. وهو نزوع متجذر فى الفكر المادى الذى يعتبر بطبيعته فكراً تعميمياً، ما دامت المادة جامعة لكل من الإنسان والحيوان والطبيعة. أى أن الفكر المادى بطبيعته فكر يتجه نحو صياغة القانون العام الذى يلغى التمييز بين الإنسانى وغير الإنسانى.

والنتيجة أن العولمة كامنة فى منظومة الاستتارة والفكر المادى بشكل عام. ولأن الغرب دخل فى مرحلة أزمة حضارية حقيقية - تفجرت بشكل ملحوظ خلال حقبة الستينيات وما تلاها - معبرة عن الانتقال من مرحلة الصلابة إلى مرحلة السيولة الحضارية، بمعنى أن الحضارة الغربية بعد أن كانت واثقة من نفسها كل الثقة قد

بدأت تفقد هذه الثقة، وبعد أن كانت متمركزة على ذاتها أضحت أكثر نزوعاً للشك وعدم اليقين في مصيرها، وهو ما عبّرت عنه أحسن تعبير تيارات ما بعد الحداثة وأدبيات مدرسة فرانكفورت. وهذا هو ما جعل المسيرى يعتبر أن العولة تعنى في جوهرها عبادة السهل بدلاً من المركب، والجميل على حساب الحقيقي والأخلاقي، لأنها قامت أساساً على فكرة السوق والجنس إشباعاً لنزوات الإنسان الاقتصادي أو الإنسان الجسماني^(١).

موقف المسيرى من الآخر

يتخذ «الآخر» مكانة مركزية في فكر عبد الوهاب المسيرى، ليس فقط بالنظر إلى نزعه الإنسانية الربانية الرحية، ولكن أيضاً - واستمراراً للنزعة الأولى - انسجاماً مع رؤيته المعرفية والفلسفية الشاملة. فـ «الأنا» بالنسبة للمسيرى لا تكتسب معناها وغناها وقيمتها إلا على أساس طبيعة «الجلد»، أو التفاعل، بينها وبين «الآخر». كما أن الفصل بين «الأنا» و«الآخر» عنده يكاد يقترب من الفصل الإجرائي، الذي به تتم عملية تحديد منطق التفاعل الإنساني سلباً أو إيجاباً. فهو فصل لا يحمل أية دلالة عنصرية أو استعلائية، أو أى شكل من أشكال التمرکز المعكوس على الذات وهو ما يفسّر تفضيله استعمال مفهوم «الإنسانية المشتركة».

فالآخر بالنسبة للمسيرى ليس هو الخير المطلق، كما أنه ليس الشر المطلق، مهما كانت طبيعة هذا الآخر. بل هنا ما هو أكثر من ذلك، فإن «الآخر/ الغرب» يصبح معياراً للتصنيف الفكري لدى المسيرى. ففي دراسته عن «معالم الخطاب الإسلامي الجديد» يميّز بين الخطاب الإسلامي القديم والجديد على أساس موقف كلا الخطابين من الحضارة الغربية. فالخطاب الإسلامي القديم يعبر عن إعجاب بالنموذج الغربي يصل إلى حد الانبهار، لأن رواد هذا الخطاب حينما احتكوا بهذا النموذج الحضاري، لم يحتكوا بحضارة علمانية بالمعنى الشامل، وإنما

(١) د. عبد الوهاب المسيرى، ندوة الإسلام والعولة، الدار القومية العربية، القاهرة، ١٩٩٩، ص ٨٦،

احتكوا بعضارة علمانية بشكل جزئى ، تمت علمنة بعض جوانب حياتها العامة وحسب، ولم تكن الحلقات الأخيرة من متالية العلمانية الشاملة قد تحققت بعد . ولهذا كانت استجابة الجيل الأول للتحدى الغربى تراهن على كيفية الالتحاق به ، وإمكانية نقل منظومة منجزاته المادية والمعرفية إلى المجتمعات الإسلامية .

أما بالنسبة لمحتلى الخطاب الإسلامى الجديد ، فقد تشكل معظمهم فكرياً واحتكاً بالغرب خلال الخمسينيات والستينيات ، أى خلال تفجر أزمة النموذج الحضارى الغربى ، ولهذا فإن موقفهم من الغرب كان موقفاً نقدياً . لقد أدركوا أزمة الحداثة الغربية مع إدراكهم منجزاتها المادية والعلمية . ولهذا أدركوا ضرورة وحتمية الاشتباك والتفاعل مع الحداثة الغربية واستيعاب ثمراتها ، مع الحفاظ على الاستقلالية والخصوصية القيمة والحضارية اللازمة^(١) .

ولا شك فى أن المسيرى ينخرط - وبامتياز - ضمن حَمَلَة الخطاب الإسلامى الجديد . ففى الوقت الذى نجد اجتهاداته تنحو منحى نقدياً شبه شامل للنموذج الحضارى الغربى ، نجده لا يتردد فى الاعتراف بالعناصر الإبداعية والمضيئة فى هذا النموذج . بل نجده فى بعض المواقف يعتبر نفسه ، كمسلم ، وريثاً حقيقياً لإيمانويل كانط وأعضاء مدرسة فرانكفورت ، لا سيما فيما يخص إيمانهم ودفاعهم عن ثنائية الإنسان والطبيعة ، أكثر من دعاة ما بعد الحداثة!^(٢)

ولسائل أن يسأل : إذا كان المسيرى صاحب رؤية تدرج ضمن مشروع حضارى قَيْدَ التبلور ، فلماذا كل هذا الاهتمام بنقد «الأخر/ الغرب» ؟ لماذا لا ينصبُّ اهتمامه مباشرةً فى بناء الذات الحضارية العربية الإسلامية ، بدلاً من الانشغال بالواقع الحضارى الغربى ؟

الواقع أن عبد الوهاب المسيرى - مثله فى ذلك مثل ابن خلدون ومالك بن نبي - يؤمن بأن دراسة وفهم التجارب الحضارية للأمم الأخرى مسألة بالغة الأهمية فى

(١) د. عبد الوهاب المسيرى ، «معالم الخطاب الإسلامى الجديد» ، مجلة الشرعية السياسية ، لندن ، عدد ١٩٩٧ ، ص ١٧٥ .

(٢) رحلتى الفكرية ، ص ٢٧٨ .

سبيل البحث عن حل لأزمئنا الحضارية. فدراسئنا لهذه التجارب الحضارية سئمكننا لا محالة من استجلاء حقيقة العوامل التي تحكم الظواهر، وسئعفنا فى معرفة القوانين أو السنن الإلهية التي تنظم حركئها، وهو ما سوف ىمكننا من تحديد نقطة البداية للتعامل مع الظاهرة باعتبارها قابلة للدراسة والتطويع والتحكم، من خلال معرفة سر قوانينها. كما أن المسيرى يؤمن بأن دراسئنا للتجارب الحضارية الأخرى سئساهم فى تحديد موقعنا من التاريخ، ومن تطور الحضارة، ومن سئلم التقدم الإنسانى، إذ لا ىمكن ـ من الناحية الواقعية ـ العيش فى عزلة عن حركة الحضارة فى العالم ونحن نعيش فى زمن العولة.

إشكالية الدولة عند المسيرى

فى سياق محاولة إجابته عن هذه الإشكالية: هل سئوافق الشرعئتان الدينية والثورية وشرعية الدولة؟^(١) يؤكد المسيرى أن الدولة العربية لم تعد ذلك الكيان الصغير الهزيل، وإئما تحولئ إلى جهاز ضخم له أجهزته الأمنية والقمعية المشبعة. وبعد أن كانت الدولة عاجزة عن الوصول إلى مواطنيها إلا من خلال مؤسسات وسيطة كالأسرة والقبيلة والقرية، أزالئ الدولة كل هذه المؤسسات، وأصبحت ذراعها طويلة تصل إلى أى فرد أينما كان، سئاعدها فى ذلك مؤسسات أمنية غاية فى الكفاءة، ومؤسسات تربوية تعيد صياغة عقل المواطن ووجدانه بحسب التوجهات الأيديولوجية والسياسية. ثم ظهر ما يسميه المسيرى «قطاع اللذة» فى المجتمع، والذي ىشمل ـ فيما ىشمل ـ قطاع الإعلام، وهو قطاع له من السلطة والسلطة ما يتجاوز سلطة الحكام المباشرة، بحيث ىعمل على إعادة صيغة وتشكيل رؤية المرء لنفسه من الداخل والخارج.

إن تضافر هذه التطورات جعلئ المسيرى يعتبر أن مفهوم «الدولة المطلقة» يتجاوز بُعدة السيامى، كنظام شمولى، لىأخذ دلالة فلسفية خطيرة. فالدولة «عملئ على خلع صفة الإطلاق على نفسها لتصبح مصدرأ لكل القيم، فالدولة هنا أصبحت

(١) د. عبد الوهاب المسيرى، من الناصرية والإسلام والاستغلال الحضارى، تحرير عبد الحليم قنديل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص ٤٩٦، ٤٩٧.

بديلاً لإرادة الإله، وهو ما تعكسه القراءة المشائمة للهيجلية. فالمسألة إذن ليست مسألة فصل للدين عن الدولة أو السياسة، وإنما هي قضية هيمنة الدولة وسيطرتها على دين الناس وديانهم معاً!

نستتج إذن أن المسيرى يدعو إلى تجاوز مختلف الإسقاطات التاريخية والمعرفية الغربية لدراسة مفهوم الدولة، وما يرتبط به من قضايا سياسية كالديمقراطية والتعددية والتداول على السلطة. كما يبرز أهمية التمييز بين مستويات الإطلاق الفلسفى والسياسى فى دراسة ظاهرة الدولة، مؤكداً على أهمية المؤسسات الوسيطة (الأهلية قديماً، والمدنية حديثاً) للتعبير عن احتياجات المواطنين الحقيقية وإشباعها، وتحجيم دور الدولة وترشيدها بما ينسجم والنظام القيمى والدينى والفلسفى لكل مجتمع.

وفى إطار تحليله للتجربتين الناصرية والإسلامية كجارب سياسية يقع المسيرى فى نزعة تبريرية - غير مألوفة منه - تمثلت فى محاولته تفسير الإخفاقات التى تعرضت لها كلتا التجربتين الناصرية والإسلامية، وذلك بتوجيه أصبع الاتهام إلى الدولة وبنيتها كمسئول أول عن الإخفاقات^(١)، وكأن الدولة إطار مؤسساتى مجرد عن أية شروط اجتماعية تسنده، أو نخبة سياسية وثقافية أو حتى بيروقراطية تمثله وتتماهى معه! فمهما بلغت درجة التجريد الفلسفى والسياسى لدراسة مفهوم ونظرية الدولة، فإن من الصعب - إن لم يكن من المستحيل - فصل الدولة عن نخبتها، حكاماً وساسة ومتقنين وموظفين.

إن خروج الدولة الناصرية عن «دورها العلمانى»، المتمثل فى حماية الدولة من سلطة الدين، والدين من بطش الدولة، وذلك بانتصارها للدولة ضد الدين، لا يبرر تحميل جهاز الدولة مسئولية إخفاقات الناصرية، لأن هناك طرقاً ثالثاً بين الدولة والدين، يتمثل فى الجهة التى يفترض فيها الانتماء إلى الدولة أو تمثيلها والإيمان بالدين، كما يفترض فيها حماية وضمان الاستقلالية بين الاثنين، وهى النخبة، ومرجعيتها الزمنية أو الدينية، وعمقها الاجتماعى، خاصة وأن النخبة

(١) المرجع السابق، ص ٤٩٨.

ليست بالضرورة منسجمة ولا موحدة من حيث المرجعية والتوجهات والمصالح . .
إن المسألة أعمق من ذلك بكثير ، وهو ما تعبر عنه أدبيات الفكر السياسى العربى
المعاصر .

«نهاية التاريخ، بين عبد الوهاب المسيرى وهراتسيس هوكوياما

وظف عبد الوهاب المسيرى مصطلح «نهاية التاريخ» أولَ ما وظّفه سنة ١٩٦٥ ،
فى سياق صياغته لرسالته للدكتوراه عن الشاعر الأمريكى وولت ويتمان ، الذى
وصفه بكونه شاعراً صوفياً حلولياً مادياً ، يعادل بين الروح والمادة ويقرن بينهما .
فإيمان ويتمان المطلق بالطبيعة ، وعداؤه للإنسان المركّب التاريخى لن يؤدى -
حسب المسيرى - إلا إلى عداء للتاريخ ، ومحاولة مستميتة للوصول إلى نهايته فى
شكل «يوتويا تكنولوجية» .

ثم بعد ذلك عمل على تطوير هذا المفهوم فى كتابه عن نهاية التاريخ (سنة
١٩٧٢) لوصف النماذج الحلولية الواحدة المادية الشاملة ، التى تترجم نفسها فى
عالم السياسة إلى نظم طوباوية شمولية فاشية . وقد أوضح المسيرى أن مثل هذه
النماذج تستبطن دوماً قابلية مفتوحة لإعلان نهاية التاريخ ، باعتبار أن ما هو
مجهول ليس بغيب ، وإنما هو أمر غير معروف ظرفياً ، إذ أن من المتوقع أن
يكشف الإنسان بالتدريج قوانين الحركة خلال عشرات السنين من المحاولة
والخطأ ، وستكتمش رقعة المجهول تدريجياً ، وتتسع رقعة المعلوم ، وسينحصر
الجهل بالتدريج مع تزايد «الترشيد» والاستنارة ، إلى أن نصل فى التحليل الأخير
إلى نهاية التاريخ^(١) .

فنهاية التاريخ إذن تفيد أن التاريخ ، بكل ما يحويه من تركيب وسهولة ،
وصيرورة وثبات ، وشوق وإحباط ، ونبل وخساسة ، سيصل إلى نهايته فى لحظة
معينة ، فيصبح سكونياً تماماً ، خالياً من التدافع والصراعات والثنائيات

(١) د . عبد الوهاب المسيرى ، الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ ، دار الشروق ، ط ٢ ، ١٩٩٧ .

والخصوصيات، إذ أن كل شيء سيُردُّ إلى مبدأ عام واحد يفسر كل شيء، كما أن الإنسان سوف يسيطر على بيئته وعلى ذاته سيطرة كاملة، وسيجد حلولاً نهائية وحاسمة لجميع مشكلاته وآلامه!

ويعود المسيرى بمفهوم «نهاية التاريخ» إلى أصوله التاريخية، انطلاقاً من الفلسفة اليونانية، مروراً باللحظة الهيجلية، وصولاً إلى الزمن المعاصر. كما عمل على ربطه بزمرة المصطلحات الأخرى التي تصف بعض جوانب منظومة الحداثة الغربية، والتي تعنى انتهاء شيء ما والإجهاز عليه - ولعل أبرز هذه المفاهيم مفهوم «التفكيك». كما ربطه بجملة المصطلحات التي تبدأ بالكاسحة «بوست post»! (والتي تعنى حرفياً «بعد»، لكنها تعنى اصطلاحاً «نهاية» أو «التحول الجوهرى الكامل»، على غرار «ما بعد الحداثة» و«ما بعد الصناعي» و«ما بعد الرأسمالى»).

صحيح أن التاريخ قد سبق وانتهى أسطورياً، دينياً وفلسفياً، مرات كثيرة قبل ظهور فوكوياما! بدايةً من القديس أوغسطين وفكرته عن «مدينة الله»، بل وقبله بآلاف السنين مع الحضارات القديمة ببابل وأشور ومصر القديمة وفارس وبلاد اليونان والصين، حيث كانت جُلُّ الأنساق الأسطورية والدينية والفلسفية ذات النزوع الشمولى تربط بداية التاريخ ونهايته بتصوراتها ومبادئها، وفقاً لمنطق تنبؤى صارم لا فكاك منه. واستمر هذا النزوع حتى العصور الحديثة، مع ميكافيللى فى عصر النهضة وفكرته عن «الأمة»، ومع «نور العقل» لفولتير، و«طبيعة الإنسان الاجتماعى الاجتماعى» عند كانط، و«المجتمع اللاتبقى» عند ماركس، و«قانون الحالات الثلاث» مع أوجست كونت، و«كمال الدولة البروسية» عند هيجل^(١).

إلا أن عبد الوهاب المسيرى كان حريصاً على التمييز بين مدلول «نهاية التاريخ» فى كلٍّ من المرجعيات الدينية والزمنية، مؤكداً «أن هناك اختلافاً عميقاً بين مفهوم

(١) عبد السلام محمد طویل، «توظيف غير علمى لمصطلح علمى: التاريخ»، مجلة الفيصل، الرياض، العدد ٢٧٧، ١٩٩٩، ص ٧٠-٧٧.

نهاية التاريخ الحلولى الذنىوى ومفهوم يوم القيامة التوحىدى . فىوم القيامة هو نقطة تقع خارج الزمان فى الآخرة، وهو ما يعنى أن الزمان التاريخى لن يصبح فى يوم من الأيام خالياً من الصراع والتدافع^(١).

وفى هذا السياق يذهب المسيرى إلى أن العالم سيمحكمه إيقاع ثلاثى : المصنع (حيث يُنتج الإنسان)، والسوق (حيث يشتري ويبيع)، وأماكن الترفيه (حيث يُنفس عما يعتمل داخله من طاقة وتوترات وعُقد). ويؤكد أن سيطرة الإيقاع الثلاثى على العالم بأسره سوف يؤدى إلى تكريس النظام العالمى الجسديداً وأيدىولوجيات نهاية التاريخ وما بعد الحداثة، وهى أيدىولوجيات نابعة من الموقف المزدوج لعصر الاستنارة من التاريخ: موقف هيكلى يقدر التاريخ ويؤكد أنه ذو غاية محددة، وأنه يصل إلى نهايته حينما تتحقق هذه الغاية. وموقف معاد لهيجل يرى أن التاريخ لا غاية له ولا هدف. مع التنبيه إلى أن كلا الموقفين، فى تقدسهما وفى عدائهما للتاريخ، ينتهيان إلى إنكاره!

إن إعلان فوكوياما نهاية التاريخ ما هو - حسب المسيرى - إلا إعلان لنهاية الإنسان (الغربى) وانتصار الطبيعة/ المادة، أى انتصار الموضوع اللا إنسانى على الذات الإنسانية، ومعناه تحول العالم بأسره إلى كيان خاضع للقوانين الواحدة المادية. إن نهاية التاريخ ليست، فى واقع الأمر، إلا نهاية للتاريخ الإنسانى وبداية التاريخ الطبيعى^(٢). وهى الحقيقة التى جعلت فوكوياما يقر بأن «مشكلة الأمريكى المعاصر ليست فى أنه يعيش أزمة كبرى، بل فى أنه لا يعى هذه الأزمة، أو يرفض الاعتراف بها. تلك هى حقيقة ما أحب أن أسميه «المأزق الأمريكى».

وفى جوابه عن سؤال: «ما المخرج من هذا المأزق؟» أجاب: «لا أعرف. لا أملك المشروع الجاهز. إنه مستقبل داكن، ليس واضحاً فيه سوى الضياع والبلبلية. ويعنى آخر: سيجد الأمريكىون أنفسهم كعملاق فقدَ بصره فجأة - أو على الأقل شحَّ - ولم يعد قادراً على رؤية الأشياء كما هى، أو كما ينبغى أن تكون. تلك أفسى

(١) د. عبد الوهاب المسيرى، الصهيونية والنازية، ص ٢٥٩.

(٢) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ص ٣٣٥، ٣٣٦.

معالم مرحلة انتهاء التاريخ . مع الإشارة إلى أن تبعات هذه المرحلة لا تقع على كاهل الأمريكيين فقط ، بل والأوربيين أيضاً^(١) .

إذا كان هذا هو تصور المسيرى لنهاية التاريخ ، فما مفهومه للتاريخ ولحقيقة الوجود الإنساني فيه ؟

إن الوقوف على رؤية عبد الوهاب المسيرى للتاريخ لن يتأتى دون المرور عبر تصوره للحقيقة الإنسانية ومغزى الوجود الإنساني . فالمسيرى لا ينظر إلى الإنسان باعتباره مجرد كائن طبيعى يعيش كغيره من الكائنات العضوية الأخرى ، وإنما ينظر إليه أساساً ككائن أيديولوجى يعيش فى بناء اجتماعى مستقل عن الطبيعة ، هو ثمرة جهده وكفاحه . هذا البناء هو التاريخ . ولذا ، فالإنسان - يستج المسيرى - لا يخضع لقوانين الطبيعة وحدها ، وإنما يخضع لقوانين التاريخ أيضاً ، وهى قوانين مغايرة لقوانين الطبيعة ، رغم ارتباطها بها ، ورغم اعتماد البيئة التاريخية على البيئة الطبيعية .

ولأن التاريخ هو خلاصة تراكم الخبرات الإنسانية فى تفاعلها والطبيعة ، فإنه يمنح الإنسان من المعرفة والوعى ما يمكنه من التحكم فى الطبيعة وتوظيفها لصالحه . وهذه الازدواجية القائمة على البعدين الطبيعى والتاريخى هى ما يسمّى بالوجود الإنسانى . أى أن الإنسان كائن طبيعى يحمل وعياً تاريخياً ، وعلى أساس هذا الجدل الدائم بين الطبيعى والتاريخى تتحقق صيرورة الحياة وجدلية الوجود الإنسانى ، يقول المسيرى : « فالإنسان قد ترك الطبيعة الدائرية وسقط فى التاريخ وحدوده ، ولا يمكنه إلا تقبُّل هذا الأمر . ولكنه مع هذا قلما يقتنع بما هو قائم ، وإنما يشور ضده دائماً ، ويحلِّم بما هو أفضل ، خاصةً حينما ينظر إلى ذاته فيرى الإمكانات الهائلة داخله وداخل وجوده الإنسانى . وحلِّم الإنسان هذا هو الذى يدفعه إلى الثورة والتمرد . ولقد كان الحلم بالعصر الذهبى دائماً استعارة لحالة من الكمال الإنسانى نطمح لها ونحاول تشييدها ، علمين مسبقاً بأن الكمال لا يمكن أن نصل إليه ، لأن الكمال ليس من سمات الوجود الإنسانى الجدلى . ولذا كان على الإنسان - على المستويين الفردى والجماعى - أن ينشُد

(١) فرانسيس فوكوياما ، «مناظرة مع أليكس كالينيكوس» ، مجلة القاهرة المصرية ، عدد ١٤٠ ، ١٩٩٢ ، ص ١٠٢ .

الخلاص، ولكنه خلاص داخل حدود، إذ أنه كان يفصل دائماً بين النسبي والمطلق باحثاً عن المطلق خارج التاريخ، ويظل التاريخ هو مجال المحاولة والخطأ^(١).

إننا هنا بصدد خطاب فلسفي رصين، يشعُّ بالروح التأملية والحس التاريخي العميق. إننا بصدد فلسفة للتاريخ تبحث عن «الكلي»، وتربط بين الخاص والعام، بين النسبي والمطلق، بين ما هو جَوَّاني باطني وما هو بَرَّاني خارجي، تؤمن بالجلد، وتسعى للوقوف على حقيقة ومغزى الوجود الإنساني المركب.

فالمسيري لا ينظر إلى الإنسان باعتباره كائناً مسطحاً، وإنما بصفته «كيفاً مركباً فريداً، يصنع البيئة التاريخية، التي تشكّل بدورها وجدانه، ويقف بذلك على طرف النقيض من الحيوانات التي تعيش في البيئة الطبيعية خاضعة لقوانينها الحتمية. إنه كائن طبيعي-تاريخي. كائن يحلم دائماً بالفردوس، لكنه يعيش في التاريخ، وطالما قرر الهرب من التاريخ لينعم بالفردوس ينتهي به الأمر إلى الجحيم. فالإنسان الذي يهرب من معرفة قانون الضرورة، والذي يرفض فكرة الحدود التاريخية ليمرح في فردوس اللاحدود، سيتهي به الأمر إلى عالم الصدفة العبي الذي لا يحكمه قانون (...). إن الإنسان-يواصل المسيري-وجودٌ جدلي... جسدٌ وروح...»^(٢).

أما فوكوياما فيعتبر أن «انهيار الاتحاد السوفيتي والمعسكر الشرقي ما هو إلا تعبير عن موت الماركسية اللينينية»، وهو لم يكن موت مؤسسات مادية، ولكن موت فكرة. ويُعدُّ بدوره جزءاً من ظاهرة أوسع مدى، وهي ذلك الإجماع اللافت للنظر، الذي تنامي عبر القرنين الماضيين، على أن الفلسفة الليبرالية الاقتصادية والسياسية قابلة للتطبيق، بل ومرغوبة أيضاً. وهذا الإجماع على فكرة الديمقراطية الليبرالية كحل نهائي لمشكلة الحكم هو ما سمّيته «نهاية التاريخ»^(٣).

ويطرح فوكوياما حجتين لإثبات نهاية التاريخ، أولاهما: العلم الحديث والتكنولوجيا، الذي يؤدي في رأيه إلى الرأسمالية. ذلك لأن العلم الطبيعي-

(١) د. عبد الوهاب المسيري، الفردوس الأرضي: دراسات وتطبيقات عن الحضارة الأمريكية الحديثة،

المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت. ط ١، ١٩٧٩، ص ٨.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢.

(٣) فرانسيس فوكوياما، «أهذه نهاية التاريخ؟»، مجلة للجنة، عدد ٥٢، ١٩٨٩، ص ٢٦.

باعتباره نشاطاً تراكمياً - يمارس علينا سيطرته بشكل أكثر وضوحاً من خلال الاقتصاد، لأن عملية التصنيع تركز على ازدهار العلم الطبيعي، فتخلق نوعاً من التجانس بين جميع المجتمعات التي تمر بها، بصرف النظر عن نقطة انطلاقها الحضارية. . «ازدهار العلم الطبيعي يقودنا في هذه المرحلة من تطورها إلى الرأسمالية» (. . .) لأن البلدان التي نتجه نحو تحديث اقتصادها تشابه شيئاً فشيئاً، إذ ينبغي عليها أن تتوحد على الصعيد القومي متبعة قواعد الدولة المركزية. لقد وجدت هذه البلدان نفسها مترابطة فيما بينها بشكل يتزايد باستمرار من خلال الأسواق العالمية، ومن خلال انتشار ثقافة استهلاكية شمولية. فضلاً عن ذلك، فإن منطق العلوم الفيزيائية الحديثة عيّنه قد يبدو أنه يفرض تطوراً باتجاه الرأسمالية»^(١).

لكن فوكوياما سرعان ما يصطدم بحقيقة مفادها أن التأويلات الاقتصادية للتاريخ غير كاملة وغير رسمية، لأن الإنسان، كما تعكسه الرؤية الفلسفية للمسيرى، ليس مجرد حيوان اقتصادي. فإذا كانت الأولية التاريخية المتمثلة بالفيزياء الحديثة تكفي لتفسير جانب مهم من التغير التاريخي والتجنيس المتزايد للمجتمعات المعاصرة؛ فإنها غير كافية لفهم ظاهرة الديمقراطية مثلاً. فليس هناك من سبب ضروري، اقتصادياً ولا تكنولوجياً، يفرض التلازم الحتمي بين تقدم التصنيع والحرية السياسية. وهو ما جعل فوكوياما يقر بأن «محاولتنا لإقامة ركيزة لاتجاه التاريخ لن تنتج إلا جزئياً»^(٢).

ومن ثمّ، كانت ضرورة البحث عن تفسير آخر يحاول أن يستوعب كلية الإنسان، وليس فقط الجانب الاقتصادي منه، وذلك من خلال المرجعية الهيكلية التي تعطى للتاريخ تفسيراً غير مادي، ينهض على ما يصطلح عليه «الصراع من أجل الاعتراف». وهذه هي ثانية الحجتين، وهي الوجدان الإنساني العالمي الذي يريد أن يتم الاعتراف به واحترامه. ومفهوم الاعتراف المتبادل وفقاً للتصور

(١) فرانيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة مركز الإنماء العربي، ط١، ١٩٩٣، ص٢٩.

(٢) فرانيس فوكوياما، «مناظرة مع أليكس كالينكوس»، ص٢٦.

الهيكل ليس بالمفهوم المعقد تماماً، فهو يشير بكل بساطة إلى واقع أن للإنسان - بالإضافة إلى كونه حيواناً بيولوجياً - كرامة إنسانية، ودرجة من الاستقلال والخصوصية بالنظر إلى الكائنات الأخرى.

ففى تصور هيكل: جميع ظواهر التاريخ الرئيسية لا تحركها قوى اقتصادية مادية فحسب، وإنما يحركها النضال من أجل الاعتراف. فالإنسان يحرص على الاعتراف به ككائن إنسانى ذى كرامة. وهذه الكرامة ترتبط بالدرجة الأولى بإرادته فى احتمال تعريض حياته للخطر فى صراع من أجل الاعتراف به وحسب. فالإنسان وحده يقوى على تجاوز غرائزه الحيوانية الخالصة - ومن بينها بشكل رئيسى غريزة البقاء - من أجل الالتزام بمبادئ وأهداف أسمى وأكثر تجرباً.

فهيكلي يعتبر أن رغبة الاعتراف هى التى قادت أول خصمين متصارعين إلى السعى المتبادل كى يعترف كل منهما بطبيعة الكينونة الإنسانية لخصمه، مع تعريض حياتهما للخطر فى صراع ميث! وعندما يؤدى الخوف الطبيعى من الموت بأحد المتصارعين للخضوع والاستسلام، تنشأ حينذاك علاقة السيد والعبد.

إن سبب هذه المعركة الدرامية فى بدايات التاريخ ليس توفير الغذاء ولا المأوى ولا الأمن، ولكنه تحقيق الهوية والاعتبار فحسب، فهيكلي يرى فى هذا السبب النور الأول للحرية الإنسانية، ذلك أن النزوع إلى شحن «الأنثى» بقيمة معينة، وإلى طلب الاعتراف بهذه القيمة يتوافق وما يسمى فى اللغة الدارجة «احترام الذات».

إن رؤية عبد الوهاب المسيرى للإنسان والتاريخ لا تمثل تجاوزاً نقدياً أصيلاً لمقولة فوكوياما «نهاية التاريخ» وحسب، وإنما تقدم تصوراً نقدياً لمرجعية فوكوياما الأساسية والمتمثلة فى الفلسفة الهيكلية، التى تشكل فى تصور المسيرى «وحدّة اللوجود روحية/ مادية، أو هى بالأحرى فلسفة مادية تستخدم ديباجات روحية بذكاء شديد، لا تفرّق بين الروح والطبيعة وبين العقل والتاريخ». فرغم كل حديثها عن الجدل والتناقض؛ فإنها تبقى فلسفة واحدة، تسد الثغرة التى تفصل بين الإنسانى والطبيعى، وتلقى ثنائية الفكر والمادة، ومن ثمّ تمحو الإيمان كظاهرة متفرّدة مستقلة عن الطبيعة. ولهذا قيل عن حق: إن الهيكلية فلسفة لا تعرف الثنائيات، ولا تفصل بين المادى المثالى، أو بين الطبيعى والإنسانى، أو

بين المقدّس والزمنى، ما دام أن الكل سيُردُّ إلى عنصر واحد، مادىً فعلاً، روحىً اسماً^(١).

إن الرؤية الهيجلية لا تنظر إلى الواقع إلا من منظور نهاية التاريخ، حيث يتجسد العقل الكلى. ولهذا لا يرى العقل الهيجلى إلا الفكرة المطلقة، بينما يهمل التفاصيل والظواهر المختلفة. فهو تصور يختلف كثيراً عن التصور الفلسفى القدى لعبد الوهاب المسيرى عن التاريخ ونهايته. فالمسيرى فى بحثه عن العام لا يُلغى الخاص، وفى سعيه نحو المطلق لا يتجاهل النسبى، وفى تناوله للمركب لا يتجاهل السهل، وفى سعيه إلى المثال لا يتجاوز الواقع. فكما أن للمطلق عنده أبعاداً ومستويات تنتهى بمطلق المطلقات، وهو «الله»، فإن النسبية عنده كذلك درجات.

وبينما نجد عبد الوهاب المسيرى يحمل على الدولة الشمولية، ويكشف نزوعها إلى خلع صفة الإطلاق على نفسها لتصبح مصدراً حصرياً لكل القيم - فإننا نجد الدولة تُبلور فى فكر هيجل - مرجعية فوكوياما الأساسية - كتعبير عن انتصار الفكر على المادة، وانتصار الوحدة على التعدد، وكتجسيد لأرقى القيم المعنوية العامة. وعنده أن الدولة البروسية تمثل مفهوم «الفكرة العامة والإرادة العامة»^(٢)، على غرار الدولة الليبرالية الديمقراطية لدى فوكوياما.

فالدولة لدى هيجل وجود عاقل؛ لأنها وجود كلى. وهى ليست كلية مجردة، بل عينية بقدر ما يتمثل الجزئى، الذى هو ضدها، فى جوفها. وهى، من ثمّ، الوجود المطلق النهائى. فالدولة الهيجلية رغم أنها تُلغى الأسرة من الناحية المنطقية، وتلغى كذلك المجتمع المدنى - فإنها مع ذلك تحتفظ بهما فى جوفها، باعتبارهما لحظات ملغاة^(٣).

فالدولة ليست وسيلة لأى هدف آخر، بل هى غاية فى ذاتها. ولأنها غاية أعلى من الفرد، فإنها قد تتطلب منه أن يضحي من أجلها. ولهذا فالمذهب الهيجلى قد

(١) د. عبد الوهاب المسيرى، الصهيونية والتأزىة، ص ٢٦٤.

(٢) د. نزيه نصيف الأيوبي، العرب ومشكلة الدولة، دار الساقي، ط١، ١٩٩٤، ص ٨.

(٣) ولتر ستيس، فلسفة الروح، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، ١٩٨٤، ص ١١٢.

جرى توظيفه، أقصى ما يكون التوظيف، على غرار ما فعل فوكوياما لتبرير الهيمنة الإمبريالية الأمريكية في الزمن المعاصر!

إن أهم ما يميز رؤية عبد الوهاب المسيري عن رؤية فوكوياما وهيجل هو انتصاره لضرورة تحقيق استقلالية الفرد والمجتمع في مواجهة الدولة، من خلال المؤسسات الأهلية والمدنية الوسيطة، ومن خلال التأكيد على احترام الخصوصية، وترسيخ قيم الاختلاف والتعدد، والإيمان بكيثونة الآخر وحقه في الوجود، ليس على الصعيد الاجتماعي المحلي فقط، وإنما كذلك على الصعيد الدولي.

غير أن ما يكرّس التباين بين الرؤيتين، أن هيجل لم يمثل بالنسبة لفوكوياما مجرد مرجعية معرفية، وإنما أيضاً مرجعية أيديولوجية. وقد تمثلت هاتان المرجعتان - فضلاً عن نزعتهما الفلسفية المطلقة - في عداتهما للنموذج الحضاري الإسلامي في الماضي والحاضر. فبينما يدعو فوكوياما صراحةً إلى اعتبار الإسلام، بعد فشل التجربة الاشتراكية، بمثابة النقيض الأيديولوجي السياسي والحضاري الأول بالنسبة للغرب، وبينما يدعو تبعاً لذلك إلى استبدال «الخطر الإسلامي الأخضر بالخطر الشيوعي الأحمر»، نجد هيجل، بعد أن يتحدث - مرعماً! - بإعجاب كبير عما سماه «النموذج المحمدي»، وما يمثله من قيم للعدل والمساواة والتواضع، يعود ليقول: «وفي الزمن الحاضر، وبعد أن تم دحر الإسلام إلى ربوعه الآسيوية والأفريقية، وحيث لم يعد يوجد إلا في جيب أوربي يُبقيه تحاسد القوى المسيحية، فإن الإسلام قد تلاشى عن مسرح التاريخ، وتراجع إلى ربوع المشرق الساهى المسترخي»⁽¹⁾.



إن اعتزاز المسيري بانتماؤه التاريخي إلى هذه الأمة وخصوصيتها الحضارية لم يكن أبداً وليد رد فعل نفسي سلبى، أو شعوراً معكوساً بالدونية تجاه النموذج

(1) Hegel. G. W. "Leçons Sur la Philosophie de L Histoire" Trad. Giblin. Paris. 1954. P: 360

الغربي الأمريكي بعقله ووجدانه، وهذا هو ما جعل موقفه من الغرب موضوعاً ومترناً إلى حدٍّ كبير. فهو لا يتردد لحظة في الاعتراف والإشادة بمججزات هذا النموذج وإشعاعه. وهو حينما يتقلده فإنه لا يهدف إلى مجرد النقد والتفكيك، وإنما يسعى إلى تحقيق أكبر درجة ممكنة من الفهم المتعمق، الذي يجعل من الممكن فرز محتويات المنظومة المعرفية الغربية، وعزل ما هو خاص (الغربي المحض) عما يصلح لأن يكون، فعلاً وصدقاً، عامّاً وعالمياً. ذلك أن ما هو عالمي يعبر ولا شك عن إنسانية مشتركة. وبالتالي؛ فلا غضاضة من تبنيه والاستفادة منه، لكن وفقاً لشروط نسقنا القيمي والمعرفي الخاص بذاتنا الحضارية، والنابع أساساً من أسئلة واقعنا وقضاياه^(١).

إن مما يورق المسيري أننا تركنا تراثنا وتبيننا تراث الآخر بكفاءة عالية، وذلك دون فهم للمدلول ما نفعل، ودون أن نقوم بعملية نقدية إبداعية لتراثنا وتراثهم، ولحضارتنا وحضارتهم.

لكن هذا لا يعني أن المسيري يدعو، ولو من باب الإلماح، إلى الانغلاق والتقوق. إنه يدعو بشدة إلى فتح باب الاجتهاد، وتفجير كل الطاقات العقلية، والانفتاح على ثقافات العالم بغرض الاستفادة من التراث الحضاري الإنساني عبر مختلف تجلياته ومشاربه.

إن إدراكنا للتحيز - كما يؤكد المسيري - سيساعدنا على تحصيل ذاتنا الحضارية من كل أشكال الاستلاب والذوبان، وسيجعلنا نتعامل بعقلية نقدية مع المعرفة الغربية، بحيث لا نستقيم إليها، ولا نتلقاها بسلبية على أنها معرفة عالمية وموضوعية تعبر عن القانون العام. وهو ما سوف يمكننا أيضاً من كشف النماذج والرؤى الفلسفية والأيدولوجية الكامنة فيها^(٢)، سيساعدنا بالتالي على بناء مشروعنا الحضاري المستقل على أساس الانطلاق من الإنسان/ الخليفة، باعتباره مقولة غير مادية،

(١) إشكالية التحيز، ص ٤٧.

(٢) نفس المرجع، ص ١٠٥.

والإيمان بالنموذج التوليدى لا التراكمى، وطرح علم بديل يحاول أن يصل إلى يقين غير كامل، تصبح معه المعرفة اجتهاداً موصولاً، علم لا يهدف إلى السيطرة الكاملة على الواقع، ولا يحاول اختزال الواقع أو تصفية الثنائيات، علم له هيكل ومصطلح جديدان، لا يهدف إلى الدقة، بقدر ما يهدف إلى التركيب، كما لا يرفض استخدام المجاز^(١). وهو ما يمثل المدخل الضرورى لإرساء أسس مشروعنا الحضارى المنشود.



(١) المرجع السابق، ص ١٠٦ : ١١٦.

فى الرؤية المعرفية العامة للموسوعة

محمود أمين العالم *

موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية حدث ثقافى تاريخى كبير ، لا بموضوعه فحسب ، وإنما بما يتضمنه كذلك من جهود جماعية جادة وعميقة لاستقصاء وتحليل وتقويم كل الجوانب الفكرية ، والسياسية ، والاقتصادية ، والتاريخية ، العامة والذاتية ، لقضية اليهود واليهودية والصهيونية ، استقصاءً وتحليلاً وتقويماً شاملاً ، شاركت فى إنجازها كوكبة متميزة من علمائنا ومفكرينا فى اختصاصاتهم المتنوعة ، بإشراف الأستاذ المفكر عبد الوهاب المسيرى ، وبمشاركته الفكرية والنظرية أساساً ، التى لم تجعل من هذه الموسوعة مجرد موسوعة تشخيصية تحليلية لموضوعها الخاص المحدد ، وإنما ارتفع بها - وخاصةً فى جزئها النظرى الأول ، فضلاً عن تطبيقاتها التفسيرية ، إلى مستوى العمل التأسيسى - كما يقول الدكتور المسيرى نفسه فى أكثر من موضع من هذا الجزء الأول . ولهذا نراه يؤكد على أنها ليست مجرد دراسة لحالة ، وإنما تطمح إلى أن تتجاوز هذه الحالة بشكل منهجى . وفى تقديرى أن هذا الجزء النظرى من الموسوعة ، بصرف النظر عن طموحه المشروع إلى تأسيس علوم إنسانية ، يشكل رؤية فلسفية معرفية متسقة شاملة ، لها خصوصيتها الدلالية والمنهجية ومفرداتها الذاتية الخاصة ، اتفقتنا معها أو اختلفنا .

وفضلاً عن هذا ، فإن الموسوعة تتميز ببنية تشكيلية محكمة ، بحرصها فى جزئها النظرى الأول ، على تحديد مفاهيمها ومصطلحاتها تحديداً واضحاً ، ثم يتواصل هذا

* مفكر وناقد مصرى - رئيس لجنة الفلسفة - للمجلس الأعلى للثقافة .

النهج فى بقية أقسام الكتاب . بل وتحصر فى جزئها الثامن والأخير ، على استعادة وتأكيد هذه المفاهيم والمصطلحات . وهى مصطلحات ومفاهيم لها خصوصيتها الدلالية المختلفة عن الدلالات المتداولة لقردياتها ، أو هى مصطلحات متحررة من التحيزات الغربية والصهيونية ، مستتلة إلى إدراك عربى إسلامى للظواهر ، على حد تعبير د . المسيرى . هذا ، إلى جانب الفهرسة التفصيلية والعامة لموضوعات الموسوعة وللمشاركين فى كتابتها . إنه بحق إنجاز ثقافى رفيع فى التأليف ، يُضاف إلى النماذج المتعلقة بنهاج البحث التى تتبناها الموسوعة والتى تعرض لها المقدمة باستفاضة . ولا أنسى أن أنوه بالإخراج الذى يضفى على الموسوعة طابعاً تراثياً رصيناً . ولا أنسى كذلك منذ البداية أن أشكر د . المسيرى على الإشارة الكريمة إلىّ فى موسوعته ، وإن اختلفت معه فى تفسيره لرأى .

وأعترف أن قراءتى للجزء النظرى من هذه الموسوعة ، الذى تبلغ صفحاته ما يقرب من أربعمائة صفحة من القطع الكبير ، كانت قراءة ناقصة رغم أننى أتممتها . ذلك أن قراءة هذا العمل فى هذا الحجم تقتضى التأمل والتعمق والاستعادة ، لمزيد من الاستيعاب والاستفادة . فضلاً عن ضرورة متابعة هذه المنهجية النظرية فى الجزء الأول فى بعض تطبيقاتها فى بقية الأجزاء على الموضوع نفسه ، وهذا ما لم أتمكن من الوفاء به ولو جزئياً . فالوقت الذى أتيت لى لمجرد القراءة الأولى السريعة قد اتسع بالكاد لهذه القراءة .

ولهذا ، قد أقتصر فى هذه الكلمة عن الموسوعة على تناول نقطة واحدة ، وإن كنت أراها جوهر الرؤية النظرية والمنهجية للموسوعة ، بل ربما لرؤية العالم عامة عند المسيرى . إنها فى تقديرى الثنائية الوجودية والمعرفية بين الخالق والمخلوق ، التى تنبع منها ثنائية وجودية ومعرفية أخرى هى ثنائية الإنسان والطبيعة . ولهذه الثنائية الأولى مرجعية أساسية ، هى الإله الفارق للكون بقسميه الإنسانى والطبيعى . على أنه ، برغم مفارقه ، يوجد داخل الإنسان فيما يسمى بالبُعد الربانى .

وفى مواجهة هذه الرؤية الوجودية والمعرفية تقوم رؤية وجودية ومعرفية / أخرى ، مناقضة لها تماماً . إنها رؤية ذات طابع أحادى ، علمى مادى ، موضوعى طبيعى ،

تأسس على التلقى المباشر، وفيها يذوب الفرق بين الإنسان والطبيعة، ويصبح إنسان هذه الرؤية إنساناً طبيعياً، جزءاً أو امتداداً للطبيعة المادية. . لا أكثر!

ولكل من هاتين الرؤيتين نموذج تفسيري للبحث. وتختار الموسوعة النموذج الأول - كما يقول د. المسيري - للدراسة موضوعها المحدد. كما أن هذا النموذج سوف يتخذه د. المسيري - كما يقول أيضاً هو نفسه بعد ذلك، وكما سبق أن ذكرنا - نموذجاً ومنهجاً للدراسة مختلف الموضوعات الأخرى، ولتأسيس منهج جديد فى العلوم الإنسانية. ويسمى د. المسيري هذا النموذج «النموذج الاجتهادى». ولعل فى هذه الصفة الاجتهادية ما يوحى بدلالة هذا النموذج ومرجعيته! ولهذا كان من المنطقي أن يصبح الجهد النظرى الأكبر فى هذا الجزء الأول من الموسوعة مركزاً على دحض النموذج الثانى، أى النموذج العلمى المادى الطبيعى، الذى يكاد يسود أغلب الدراسات والمناهج، على حد قول د. المسيري. ولهذا، قد يكون من الملائم أن نبدأ بالملاحم الأساسية لهذا النموذج المادى الطبيعى.

على أن الموسوعة لا تعرض لنا هذا النموذج دفعة واحدة، أو كتلة واحدة، برغم أحاديته. وإنما تعرضه فى أصوله وتحليلاته المختلفة، وعلى أنحاء مختلفة كذلك، ما أكثر ما تكررت طوال هذا الجزء النظرى الأول. فهذا النموذج يتسبب أولاً إلى «نزعة» جنينية، يصوغها د. المسيري تعبيراً - فى تصوره - عن نزعة أصيلة كامنة فى النفس البشرية. ولهذا سيصبح «الكمون» مصطلحاً آخر، تعبيراً عن هذا النموذج وهذه النزعة. وتتسم هذه النزعة بالتوجه إلى إزالة المسافة التى تفصل بين الإنسان وما حوله، وبهذا يصبح جزءاً من كل أكبر منه يحتويه، تعبيراً عن الرغبة فى التخلص من تركيبيية الذات الإنسانية، ومن الوعي الإنسانى نفسه. أى هى - كما يقول د. المسيري - نزعة للهروب من الحيز المركب إلى عالم أحادى بلا حدود.

وتتخذ هذه النزعة مظاهر مختلفة كالصلابة والسيولة، لا مجال هنا للتفصيل بشأنها. كما تعبر عن نفسها فى كثير من النماذج المعرفية، لعل من أهمها نموذج العلمانية الشاملة الذى يمثل انتصاراً للحالة الجنينية. فالإنسان الطبيعى / المادى - كما يذهب د. المسيري - هو تجسّد لهذه الحالة الجنينية التى تعمّم قانوناً واحداً

«طبيعياً/ مادياً» على كل من الإنسان والحيوان والجماد. ولهذا، فالإنسان الطبيعي هو الإنسان الذى يدور فى إطار المرجعية الكامنة فى المادة، يعيش «بالطبيعة/ المادة»، و«على الطبيعة/ المادة». وهو إنسان أحادى البعد، ولهذا تصدر الفلسفات المادية عن الإيمان بأسبقية «الطبيعة/ المادة» على الإنسان. ولهذا، كذلك، تُلغى ثنائية «الإنسان/ الطبيعة» حتى تسود الواحدية المادية.

والعلوم الإنسانية، والنماذج السائدة فيها، تدور معظمها حول مفهوم الإنسان الطبيعى، كما يقول المسيرى. ولهذا فهى تنظر إلى الإنسان باعتباره «مجموعة» من الوظائف البيولوجية والحقائق المادية، وإلى تطور الإنسان الطبيعى مثل تطور الحيوان الطبيعى. فالإنسان نتاج أدوات الإنتاج كما يقول إنجلز، وهو يتقلب ويتطور كما يرى داروين خلال الاختيار الطبيعى. وإنسان نيتشه هو إنسان كامل اسماً، ولكنه فى جوهره حيوان كامل خاضع لقوانين التطور الطبيعية. وهو بحسب البيولوجيا ثمرة عملية طبيعية كيميائية. أما الحياة والضمير والروح فلا وجود لها!

ويضيف د. المسيرى إلى جانب هذه الصفات للإنسان الطبيعى، التى يعرض بعضها على لسان «على عزت بيغوفيتش»، يضيف صفات أخرى هى «إنسان آدم سميت الاقتصادى» الذى تحرّكه الدوافع الاقتصادية والرغبة فى تحقيق الربح، و«إنسان ماركس» المحكوم بعلاقات الإنتاج الذى لا يعبر إلا عن مبدأ المنفعة. إنه إنسان لا يتمى إلى حضارة، وإنما يتمى إلى عالم الاقتصاد العام. وهو لا يعرف الخصوصية، ولا الكرامة، ولا الأهداف السامية التى تتجاوز الحركة الاقتصادية! وهو «إنسان فرويد» و«بافلوف» و«السلوكيين» الذى تحرّكه دوافعه الجنسية وغدده و جهازه العصبى، وهو خاضع للحتميات، فلا يتجاوز قوانين الحركة!

وفى إطار هذه الرؤية المادية الطبيعية هناك من يرى العقل برؤية مادية خالصة كذلك. فالعقل عندهم- كما يقول د. المسيرى- جزء لا يتجزأ من المادة، وهو صفحة تنعكس عليها صور الأشياء، بمعنى أن العقل عقل مادى يقوم بإنتاج العالم المادى من خلال مقولات الطبيعة/ المادة وحسب، لا من خلال أية مقولات إنسانية. فيرصد الواقع باعتباره كمّاً وأرقاماً، وسطحاً بسيطاً خالياً من الأسرار والتفاصيل المتناثرة.

وهو مجرد عقل متلقٍ، يتعرف على الوقائع المادية فحسب، ولكنه لا يعرف قيمتها. وهو عقل لا يملك إلا أن يساوى بين الطبيعة والمادة والإنسان، فيمحو ثنائية الإنسان والطبيعة لتسود الواحدة المادية. أى أن العقل المادى يصبح أداة الطبيعة/ المادة، فى الهجوم على الإنسان، بدلاً من أن يكون رمزاً لانفصاله عنها. هذه العقلانية المادية هى التى تسلمت بها النازية لإبادة الملايين، كما تسلم بها الحكام الإرهابيون الشيوعيون الذين لا يختلفون عن هتلر - كما يقول د. المسيرى - مثل روبسبير وستالين. ويقول د. المسيرى: إن بعض مؤرخى الثورات، التى تدور فى إطار النماذج العقلانية المادية، يقولون إن ظهور «الكمبيوتر المثال» مسألة حتمية!

كما يشير د. المسيرى إلى تحول العقلانية المادية إلى لاعقلانية مادية كذلك. فلا يتحرر العقل المادى من الأخلاق وحسب، وإنما يتحرر كذلك من الكليات والأهداف والغايات والعقل. وإذا كانت العقلانية المادية قد أفرزت فكرة حركة «الحدائث» - كما يقول - كما أفرزت «الوضعية المنطقية» و«الكل المادى» المتجاوز للإنسان، فقد أفرزت اللاعقلانية المادية كذلك النيتشوية، والفينومينولوجية، وما بعد الحدائث.

وفى الفقرات الأخيرة من الجزء الأول النظرى من الموسوعة [فى أواخر الجزء الرابع الخاص بالعلمانية الشاملة] نجد تلخيصاً وبلورة لهذه السمات المتنوعة للعلمانية الشاملة فى قول د. المسيرى: «ونحن نذهب إلى أن العلمانية (وَحْدَةُ الوجود المادية، والمرجعية المادية الكامنة) هى الإطار المعرفى النهائى للحضارة الغربية الحديثة». ويؤكد أنه ليس هناك اختلاف بين ظواهرها، بل هى مترابطة وتكاد تكون واحدة. فلا سبيل للفصل - كما يقول د. المسيرى - بين الاشتراكية والرأسمالية مثلاً، فكلتاهما مبنية على فكرة ترشيد (أى عقلنة) الاقتصاد وتصفيته من أية مضامين أخلاقية، أو إنسانية، أو دينية. ولهذا يوحد د. المسيرى بين العلمانية الشاملة وبين الإمبريالية، «فالعلمانية الشاملة هى النظرية، والإمبريالية هى الممارسة!».

ولا مجال لحوار تفصيلى الآن حول هذه الرؤية التفسيرية للمادية والعقلانية، وأرجو أن يتاح لى ذلك فى المناقشة بعد الانتهاء من هذا العرض.

ولكنى حسبي أن أعقب تعقياً سريعاً بملاحظتين :

الملاحظة الأولى : هى الطابع الاختزالى، الذى يصل إلى حد البّخس - بل التشويه - لمفهومي المادية والعقلانية، إلى جانب مفهوم الموضوعية، وعدم التمييز بين الدلالات المختلفة لكل من المادية والعقلانية والموضوعية، وقصر مفهوم العقلانية على المادية الميكانيكية من ناحية، وقصر مفهوم العقلانية على العقلانية الإجرائية من ناحية أخرى . فضلاً عن تصوير الموضوعية باعتبارها مجرد تلقّ حسى للواقع الخارجى مجرد من أى نبض إنسانى، وتسطّيح المفهوم المادى الجدلى - رغم استفادة المسيرى منه فى بعض عملياته التفسيرية دون الإشارة إليه - . إنه قام بتعريف هذه المفاهيم تعريفاً مغلوفاً منقوصاً مجتزئاً حتى يسهل عليه دحضها، وإدانتها بما ليس فى صميم دلالتها الصحيحة الحقيقية !

أما الملاحظة الثانية : فهى أن المسيرى يفسر القضايا والمفاهيم الفكرية تفسيراً فوقياً متعالياً مجرداً، دون محاولة للغوص فى جذورها وسياقاتها الموضوعية، جتى يحسن تفسيرها أو نقدها على نحو موضوعى (عذراً لهذا الدور المنطقى!) . فالظواهر والمفاهيم الفكرية التى عرض لها بالنقد - بل الدحض - ليست ظواهر فى ذاتها، وليست أقانيم مغلقة نهائية، أو معلقة فى فراغ . وإنما هى تعبير عن أوضاع اقتصادية واجتماعية وتاريخية، فى سياقات زائخة بالتناقضات والصراعات . ولهذا نلاحظ أنه لا يكاد يشير - إلا إشارات عابرة - إلى النمط الرأسمالى السائد والكامن وراء بعض هذه المواقف والتيارات الفكرية التى يدحضها، مكتفياً بوصفها بالإمبريالية - بدلالة غائمة! - ولا شك فى أن هذه المعالجة الاختزالية التشويهية لهذه المفاهيم، فضلاً عن رؤيتها الفوقية التجريدية، قد أتاحت للنموذج الآخر، نموذج ثنائية الخالق والمخلوق، والإنسان والطبيعة الذى تتبناه الموسوعة، أن يتبوأ يسر صدارة ومركزية المكان الكونى، والمكانية القيمة ذات البعد الربانى !

ويقف هذا النموذج الآخر فى مواجهة النموذج الجنينى المادى/ الطبيعى السابق ذكره وعرضه، معبراً عن وجود عنصر غير طبيعى داخل الإنسان، لا يمكن ردهُ إلى «الطبيعة/ المادة» . وتقف ثنائيته فى مواجهة أحادية النموذج المادى الطبيعى . إنها ثنائية

الخالق المنزه عن الإنسان والطبيعة والتاريخ، ولكنها ثنائية فضفاضة تكاملية، إذ أن الإله مفارق للعالم، إلا أنه لم يهجره. ومن هنا يوجد الحيز الإنسانى الذى يتحرك فيه الإنسان بحرية ومسئولية. وتتج من هذه الثنائية الأولية ثنائيات تكاملية عدة، أهمها ثنائية الإنسان والطبيعة التى تفترض انفصال الإنسان عن الطبيعة، وأسبقيته عليها، واستحالة رده إليها وتفسيره فى إطارها، لأن الله خلقه وكرمه واستخلفه فى الأرض. ولا يعنى هذا أن الإنسان مركز الكون، فقد وُضع فى مركز الكون. ولا يعنى أنه مالك الطبيعة، فهو خليفة فيها من قبل خالقها.

على أنه لا توجد حتميات مطلقة، ولا يوجد شيء فى «نهاية الأمر» وفى التحليل الأخير إلا وجه الله، الذى هو ضامن حرية الإنسان ووعيه بحريته. وتكاد عبارة «فى نهاية الأمر» وفى التحليل الأخير إلا وجه الله» تكون توظيفاً نقدياً معكوساً مقصوداً لنفس هذه العبارة فى التفسير المادى الجدلى، فى جملة إنجلز المشهورة التى تنفى أن يكون الاقتصاد هو العامل الأساسى فى التغيير، فهناك عوامل أخرى عديدة، وإن يكن الاقتصاد هو العامل الحاسم «فى نهاية الأمر» وفى التحليل الأخير». ويعبر المسيرى بهذا، وبشكل محدّد فى نقده للنزعة المادية للماركسية، فى موضع آخر بقوله: «وفى الماركسية تطلّ علينا نقطة الصفر العلمانية فى عبارة «فى التحليل الأخير وفى نهاية الأمر». وفى تقديرى أنه نقد ورفض - فى الحقيقة - للحتمية السببية إلا لغير الله. ف نموذج د. المسيرى الاجتهادى المركب يدور كذلك فى إطار السببية المركبة للتعددية، حيث لا تؤدى (أ) حتماً إلى (ب)» على حد قوله، ولكنها تؤدى إليها فى معظم الأحيان. فهى، بسبب عدم ثمتنا من كل الواقع، وبسبب عدم معرفتنا بكل عناصره، قد تؤدى إلى (ج)، ولكنها بإذن الله تؤدى إلى ب (ص ١٥٩). وقد يكون فى هذا القول ما يعبر عن المفهوم العلمى للاحتمالية الموضوعية، إلا أنه فى تقديرى، وفى الحقيقة، تعبير عن الرؤية الخاصة لهذا النموذج الذى - على حد قول د. المسيرى - لا يطمح للوصول إلى اليقين الكامل، والتفسير النهائى، والحلول الشاملة، والتحكم الإمبريالى فى الطبيعة [نلاحظ هنا المفهوم الفضفاض للإمبريالية]. وهو نموذج يطرح أن المعرفة ممكنة، وأن الحقيقة يمكن الوصول إليها، ولكنها معرفة إنسانية،

وحقيقة غير مطلقة. «لأن المعرفة المطلقة - كما يقول د. المسيرى - تقع خارج نسق التاريخ الإنسانى، وعند الله وحده، وهو المفارق للمادة، وإن كان يسبغ عليها المعنى والاتجاه» (ص ١٥٩). ويذكرنا هذا بنفى الغزالي فى كتابه تهافت الفلاسفة للسببية. فالقطنه لا تحترق عند ملامسة النار، وإنما عند ملامسة النار بإرادة الله تعالى! فهى تحترق عند الملامسة، وليس باللامسة، أو نتيجة لها.

ويقول المسيرى بنفى علاقة السببية بين الإنسان والمادة فى وظائف الدماغ. فى حديثه عن القدرة التوليدية للعقل، وما فيه من عناصر فطرية تتجاوز العالم المادى المباشر [يقصد عقل الإنسان وليس دماغه] - ينقل عن دعاة النموذج التوليدى أنه لا يمكن العثور على خلايا مادية داخل هذا الدماغ يمكن أن نشير إليها بشكل تجريبي ونقول: هذا هو العنصر التشريحي الذى تتولد منه اللغة والأبنية [أى أن الغدة الصنوبرية التى كان ديكارت يحاول التوصل إليها ليس لها وجود] (ص ١٤٤). يقصد هنا نظرية ديكارت فى الفصل بين النفس والجسم، وأن التواصل بينهما يتم عن طريق الغدة الصنوبرية فى الدماغ.

ومقولة المسيرى فى الحقيقة تتناقض والنتائج العملية فى فسيولوجية الدماغ التى لا تكشف غدة صنوبرية - كما كان يقول ديكارت - بل مراكز فى المخ يختص كل منها بوظيفة من الوظائف الإدراكية عن طريق الخلايا العصبية. ولهذا فإن ما ينتهى إليه المسيرى يعنى - كما يقول هو نفسه - أن القانون الطبيعى المادى العام - بحسب «النموذج الاجتهادى» - يسرى على بعض جوانب الإنسان، ولكنه لا يسرى عليه فى كليته، أى لا يوجد قانون عام - بحسب هذا النموذج - بل يعنى كذلك أن المعرفة لا تؤدى بالضرورة إلى تزايد تحكم الإنسان فى الطبيعة والإنسان. ولهذا كان طرح مفهوم الاجتهاد كصفة لهذا النموذج. أى أن الدارس المجتهد يحاول الوصول إلى قدر من المعرفة للظاهرة موضع الدراسة يجعلها معقولة إلى حد ما، وربما إلى حد كبير. ولهذا فالاجتهاد يعنى - كما يقول د. المسيرى - رفض الموقف الإمبريالى من الواقع الذى يود الإمساك به كله. ومن ثم، فإن المعرفة التى يتوصل إليها - كما يقول - معرفة نسبية لا بشكل مطلق، بل هى نسبية بصورة نسبية (فالكمال - كما يقول -

لله وحده . وفوق كل ذى علم عليم ، وهو وحده الذى يعلم ما فى الصدور . وهذا ما يسميه المسيرى بالعقلانية أو الموضوعية الاجتهادية ، فى مقابل العقلانية المادية أو الموضوعية المتلقية المادية .

ولا شك فى صحة القول بنسبية المعرفة الإنسانية - كما يقول المسيرى ، فمهما وصلنا فيها من نتائج فستظل هناك دائماً آفاق مجهولة ، نسعى دائماً لاستكمال معرفتنا بها . ولكن هذه النسبية لا تتناقض - فى تقديرى ، من الناحية العملية التجريبية - وقيمتها فى حدود هذه النتائج . ولهذا ، فهى فى يقينها العلمى التجريبى مطلقة ، رغم نسبيتها فى مجرى البحث العلمى الإنسانى المتصل تاريخياً . إن نظرية نيوتن مثلاً صحيحة فى قانونها الخاص بالجاذبية ، ومطلقة الصحة تجريبياً ، فى حدود مجالها الخاص أو ما يسمّى «الماكرو فيزيك» ، أى الأجسام ذات الحجم الكبير . ولكنها نسبية فى إطار المسيرة المعرفية العلمية ، التى قد تصل بنا إلى مطلق معرفى آخر فى مجال آخر هو «الميكرو فيزيك» ، أى الأجسام الصغيرة الحجم . وهناك مثلاً نظرية النسبية لأينشتاين التى لا تلغى المطلق النيوتنى فى مجاله الخاص ، رغم نسبيتها فى التاريخ العلمى العام . . وهكذا . وعلى هذا ، فإن القطع بأنه لا سبيل إلى الوصول لمعرفة يقينية ، والقول بأنه لا يوجد قانون عام ، وأنه من الإمبريالية محاولة الإمساك بجماع الواقع ، أو بالقانون العام فى مسألة أو أكثر ، أو قانون عام فى العلاقات الطبيعية أو الفلكية أو الصحية أو التجارب الاقتصادية والاجتماعية ، وبالتالي رفض ما يسمّى بالمنهج الموضوعى المادى العلمى الأحادى ، أمر لا يكاد يُفهم ، فى تقديرى ، إلا من خلال رؤية دينية ، لا تجدد حقيقة نهائية ثابتة إلا فى الحقيقة الإلهية وحدها . وهى فى الحقيقة رؤية تنفى العلم ، بل تنفى القول بالنواميس الطبيعية الثابتة فى الكون ، وتنفى بالتالى العقل والعقلانية ، فضلاً عن العلم . وهى على أية حال رؤية دينية ، تكاد - كما رأينا - لا تجدد فى العلمانية والعلمنة - بمفهوم محدود ضيق لهما - إلا جانباً جامداً سلبياً متناقضاً وإنسانية الإنسان . وهى فى هذا تخطط بين حقيقة العلمانية والعلمنة ، وبين التوظيف الأدائى الإجرائى المصلحي النفسى الاستغلالى لها ؛ لأنها رؤية تكتفى بالظواهر الخارجية العلوية ، ولا تتعمق الجذور والسياقات الاجتماعية والتاريخية ، كما سبق أن ذكرت من قبل .

وأكتفى بذكر نموذج واحد فى ختام مناقشتنا للنموذج الاجتهادى .

تقدم الموسوعة دراسة قيمة بحق ، حول من تسميهم «الجماعة الوظيفية» ، وترى أن المجتمعات العلمانية هى التى تحول الإنسان إلى ما يشبه عضو الجماعة الوظيفية . فهو إنسان «متحوّل» ، [تحول إلى مجرد وسيلة أو أداة] ، منعزل ، لا وطن له ، إنسان ذو بُعد واحد ، متمركز حول نفسه ، وتحول إلى مادة متسلّعة ، أى تحول إلى سلعة . وهى نفس النتيجة - فى الحقيقة - التى يصل إليها الفكر الاشتراكى العلمى إزاء مصير الإنسان فى المجتمعات الرأسمالية الاستغلالية ، ولكنه لا يردّها إلى العلمانية ، وإنما إلى النمط الإنتاجى الرأسمالى لهذه المجتمعات . وما أردت أن أقف عند هذه الملاحظة العابرة ، وإنما أن أنتقل منها إلى أن الموسوعة فى صفحتها قبل الأخيرة من هذا الجزء الأول ، تقدم نموذجاً لهذه الظاهرة وتسعى إلى تفسيرها فتقول : «فى البلاد العربية الخليجية مسافة بين سكان الخليج والمتعاقدين العرب الذين يُعدّون جماعة وظيفية . ولهذا يحرص سكان الخليج على الزى العربى التقليدى . أما المتعاقدون - أى الجماعات الوظيفية - فيحتفظون بملابسهم ، بالزى الغربى مثلاً أو الزى المحلى الخاص بكل جماعة منهم ، أى الاحتفاظ بالمسافة بين الطرفين ، أى بين سكان الخليج والمتعاقدين» .

ثم يُلاحظ - كما يقول د . المسيرى - أن المسافة فى المملكة العربية السعودية أقلّ حدة بسبب إقامة الصلوات فى مواقيتها ، إذ يفرض هذ جوّاً من التراحم والتساوى بين الجميع . . . هذا على عكس الوضع فى الكويت ، حيث تأخذ عملية العزل شكلاً أكثر حدة وضراوة بسبب تصاعد معدلات العلمنة فى المجتمع ! (ص ٣٩٣) .

وفى فقرة سابقة يتخذ د . المسيرى النموذج الاجتهادى الفضفاض غير العضوى لتفسير ظاهرة الانتفاضة واستخدام سلاح الحجارة . وهى فقرة بالغة الغنى والذكاء فى الحقيقة . ولكنها تكاد - بحسب هذا النموذج ، نموذج الفضفضة - تتركس أسلوب حجارة الانتفاضة كأسلوب مثالى للمقاومة تدعو إلى تعميمه ، مع أن هناك نموذجاً آخر فى الجنوب اللبئانى ، ربما كان من المتوقع أن تتجه إليه المقاومة الفلسطينية - لو لم

تجهض من الداخل والخارج!.. على أن هذه النظرة النموذجية الفضفاضة التي طبقها الدكتور المسيري على مسألة الانتفاضة يتخذها منهجاً عاماً، يكاد يكون بديلاً، أو في مواجهة المنهج العلمي عامة، لا في سلاح الحجارة فحسب، وإنما كأسلوب للحياة في إطار الانتفاضة. وأخشى أن تكون كذلك كأسلوب عام للحياة في مواجهة ومناقضة النموذج الموضوعي المادى الغربى! فالانتفاضة - كما يقول د. المسيري - «كانت شكلاً من أشكال العودة عن الحداثة demodernisation وبعث أشكال تقليدية من التكامل الاجتماعى والإنتاجى (الأسرة كوحدة أساسية، الزراعة التقليدية، المخبز الريفى، العودة إلى شجرة الزيتون كمصدر للحياة والرموز) ليزداد التكامل الفضفاض والتراحم فى المجتمع».

والواقع أننى عندما قرأت هذا النص، تذكرت فجأة الصحفي الأمريكى توماس فريدمان وكتابه شجرة الزيتون والسيارة ليكساس. الشجرة رمز للتمسك بالتقاليد ما قبل الحداثية، والسيارة اليابانية رمز للإسراع تقنياً نحو المستقبل. وبصرف النظر عن دلالة استخدام فريدمان لهذا النموذج، فلا شك فى أن الأشكال التقليدية من التكامل الاجتماعى والإنتاج، وسائل ضرورية فى مواجهة عدوان مسلح بأشد الأسلحة التكنولوجية فتكاً. ولكنى خشيت أن تكون شجرة الزيتون هى المعادل الموضوعى لنموذج التكامل الفضفاض غير العضوى، الذى به يواجه د. المسيري النموذج العلمى الموضوعى المادى الإمبريالى - على حد تعبيره - فى انتفاضتنا النهضوية العربية المأمولة!

أقول أخيراً - بصراحة وبغير تواضع كاذب - إنه لا قيمة لما قدّمته من ملاحظات نقدية إذا لم تتأكد سلامتها وصحتها بمراجعتها فى التطبيقات التى تزخر بها الأجزاء السبعة التالية لهذه الموسوعة.

على أنى أقول كذلك بصراحة كاملة رأياً، لا تسمح لى الأمانة العلمية والعقلية والأخلاقية أن أخفيه، هو أنى أكاد أثبتن فى هذه المقدمة النظرية التى يتضمنها الجزء الأول من هذه الموسوعة - وبصرف النظر عن موضوعها الخاص باليهود واليهودية والصهيونية - أضخم وأعمق جهد فكرى اطلعت عليه فى المحاولات المبذولة التى

تسعى لتأسيس ما يُطلق عليه مشروع «أسلمة المعرفة» فى كل فروعها . ففى الولايات المتحدة مؤسسة مكرّسة لهذه الغاية، لها فروعها وأنشطتها فى أنحاء العالم الإسلامى خاصةً، يقوم عليها بعض الباحثين الإسلاميين عرباً وغير عرب، يصدرّون بعض الكتب والدراسات . وهذا حقٌّ لكل من هو مقتنع بهذا المشروع .

على أنى اختلف مع هذا المشروع، ومع ما يُبذل فيه من جهود، وأرى أنه لا يقدم خيراً لا للإسلام ولا للمعرفة . بل أخشى أن يكون مدخلاً لأسلمة السلطة، فالمعرفة سلطة . . ولهذا حديث آخر!

على أن اختلف فى هذا، لا يقلُّ ما سبق أن أكدته فى بداية كلمتى من القيمة الفكرية الرفيعة لهذه الموسوعة، التى تعد بحقّ حدثاً ثقافياً كبيراً، سوف يعمّق الحوار الفكرى الموضوعى الخلاق فى حياتنا الثقافية المعاصرة . كما أنه لا يقلُّ من تقديرى العميق للجهود الجماعية التى بذلت لإنجازها بتوجيه ومشاركة عميقة ومتفانية من المفكر الدكتور عبد الوهاب المسيرى .



نحو إطار معرفى جديد لتفسير الحضارة

قراءة فى أبعاد النموذج المعرفى عند المسيرى

وهيق حبيب*

يمثل اليهود حالة تاريخية خاصة . فرغم تشابه تاريخهم مع تواريخ أخرى ، فإن مجمل أحداث تاريخ الجماعات اليهودية ، ينفرد بما فيه من تميز ، يصل فى النهاية إلى دولة استيطانية ، تعد من أبرز حالات الصراع فى التاريخ المعاصر . ولعل الأهمية النسبية للدراسة الحالة اليهودية ، تكمن فى دلالاتها المتعددة . وأهم تلك الدلالات ، أن الدولة الصهيونية الاستيطانية ، تمثل تحدياً تاريخياً للأمة العربية والإسلامية ، لدرجة تتصور معها أن مصير الصراع العربى الصهيونى ، فى التحليل الأخير ، يمثل مصير الأمة العربية والإسلامية . فلا تتصور أن الأمة العربية والإسلامية ، يمكن أن تخرج من حالة التراجع الحضارى الراهنة ، وتستعيد مكانتها الحضارية ، دون أن تحسم الصراع مع العدو الصهيونى . وبتعبير آخر : لا تتصور أن تقوم نهضة عربية إسلامية ، دون أن يشمل فعلُ النهضة تحريرَ فلسطين من الاستعمار الاستيطانى الصهيونى .

ومن الدلالات الهامة ، التى تمثل الحالة اليهودية التاريخية ، أنها تعد نموذجاً وحالة خاصة من التاريخ الغربى . بحيث يمكن أن نتصور أن أحوال الجماعات اليهودية ، ومن ثمَّ تاريخ هذه الجماعات ، هو انعكاس مباشر للتاريخ الغربى

* مفكر وكاتب مصرى .

المعاصر. وغالباً ما تكون الحالات الخاصة مسرحاً يكشف الدلالات الحضارية والتاريخية، بصورة تتميز بالوضوح. فالحالة الخاصة، المعبرة عن مسار تاريخي وحضاري ما، تُعدّ النموذج المصغر لهذا التاريخ الحضاري، كما تُعدّ الحالة المثالية التي تكشف بوضوح عن التكوين الحضاري، بدرجة قد لا تتوفر في السياق العام للحضارة.

والتاريخ اليهودي، أو تاريخ الجماعات اليهودية المعاصرة، لم يعد تاريخاً لكل اليهود، أو تاريخاً لليهود المنطقة العربية والإسلامية، قدر ما هو تاريخ لليهود الغرب. فالأحداث المتتالية، والتي تجسدت في الدولة الصهيونية، جعلت تاريخ الجماعات اليهودية الغربية، يسيطر على مجرى تاريخ الجماعات اليهودية غير الغربية. من هنا، أصبح تاريخ الجماعات اليهودية يرتبط بتاريخهم في الغرب، ومع الغرب، حتى تُشكّل لهم تاريخ، هو جزء من التاريخ الغربي. ويمكن أن نرى الدولة الصهيونية الاستيطانية، كجزء من تاريخ اليهود، وجزء من تاريخ الغرب، في أن. ولكن اليهود كجماعات، أصبحوا في النهاية، جماعات داخل الغرب، كمحيط مكاني، وكتاريخ اجتماعي، وامتاء حضاري. وفي الوقت الراهن، لا نرى دوراً واضحاً للجماعات اليهودية غير الغربية، لدرجة تجعل الخبرات اليهودية التي تراكت خارج التاريخ الغربي، متنجية إلى حد كبير، عن التأثير على مسار تاريخ الجماعات اليهودية، أو على مسار تاريخ الحركة الصهيونية، والدولة الصهيونية الاستيطانية. فالخبرة اليهودية في العالم العربي والإسلامي، لم يعد لها دور في تسيير حركة الجماعات اليهودية المعاصرة. حتى إن خبرة التعايش الإيجابي، التي تحققت لليهود في العالم العربي والإسلامي، لم يعد لها تأثير في مجرى الصراع العربي الصهيوني، والذي يقوم على الخبرة الاستعمارية الغربية، التي تمثل تاريخ العداء الغربي للعالم العربي والإسلامي.

لهذا؛ نرى أن تاريخ اليهود هو تاريخ لجماعة أو مجموعة غربية، وبالتالي هو جزء من تاريخ الحضارة الغربية. وكذلك تمثل الدولة العبرية الاستيطانية مرحلة من مراحل التاريخ الغربي الاستعماري.

وعندما نتابع صفحات موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، للدكتور عبد الوهاب المسيري؛ نرى فيها موسوعة عن الحضارة الغربية، بل نظن أنها فى التحليل الأخير، تمثل موسوعة عن حالة من حالات الحضارة الغربية، تعد بمثابة حالة نموذجية، تكشف ما لا يكشفه التاريخ الحضارى الغربى فى حالاته العامة.

ولقد أراد المسيرى أن يقدم لنا موسوعة عن اليهود، ويواجه الاستعمار الصهيونى الاستيطانى، فيقوم بدور ثقافى هام فى الصراع العربى الصهيونى. ولكنه قدم فى النهاية موسوعة عن الحضارة الغربية، وكيفية تبلور هذه الحضارة فى دولة استيطانية استعمارية، تمثل تجاوزاً لما وصل إليه تاريخ العدوان الغربى على العالم العربى الإسلامى، وتجسيدا لحالة تعبر عن العدوان فى أكثر صوره غير الإنسانية. فنستطيع أن نرى فى الموسوعة التاريخ الغربى الحضارى، وكذلك التاريخ الغربى السياسى الاستعمارى كما تجسد فى الحالة اليهودية. ومن هنا المنطلق، قدّم المسيرى تصوره عن الحضارة الغربية، ومراحل نموها المختلفة، على مقياس الحالة اليهودية.

وإذا كانت دراسة اليهود وجماعاتهم وتاريخهم هى التى دفعت المسيرى إلى دراسة الحضارة الغربية؛ فإن محاولة فهم الحضارة الغربية هى التى دفعت المسيرى إلى وضع تصورات ونماذج معرفية، تتجاوز الحالة الغربية، لتصبح أطراً معرفية لتفسير الظواهر الحضارية والاجتماعية. والنظر إلى الموسوعة من خلال ما قدمته من جهد ونتائج على مستوى التصور ومنهج النظر، يجعلنا ننظر إليها بوصفها أطروحة أساسية فى التنظير المعرفى، وإطاراً نموذجياً لتفسير الحضارة والتاريخ الحضارى. وهى بهذا ليست موسوعة عن اليهود، بالمعنى الدارج الذى يصور الموسوعة كعمل تجميعى للمعلومات، بل هى أطروحة نظرية، تقدم النموذج المعرفى الذى يطرحه المسيرى. وإذا كان الهدف المتصور للموسوعة، هو أن تقدم لنا معلومات عن اليهود، فإن ما قدمه المسيرى فى النهاية هو «معرفة» باليهود والصهيونية، كما أنها فى الأساس «معرفة» بالتاريخ الحضارى الغربى، وهى أيضاً «معرفة» بالذات العربية الإسلامية فى مقابل الذات الغربية، وهى كذلك «معرفة»

بالوضع التاريخي العربي الإسلامي المعاصر، في ضوء التحديات التي تفرضها الهيمنة الغربية الراهنة.

النموذج التفسيري

لهذا لا نستطيع أن نقرب من موسوعة المسيري، دون اقتراب أولى من مفهوم النموذج التفسيري. فقد قامت الموسوعة على جهد نظري، بهدف الوصول إلى نموذج تفسيري، يمكن أن يفسر تاريخ الجماعات اليهودية، وبالتالي يفسر الواقع الراهن للدولة الصهيونية الاستيطانية. وهو نفسه النموذج التفسيري الذي توسع وتمدد مع صفحات الموسوعة، ليصبح نموذجاً لتفسير التاريخ الحضاري الغربي. ولعل أول ما يهمننا، هو فكرة المسيري عن النموذج التفسيري، المتعاطف مع الظاهرة، والذي يميل لمعرفة، لا لتشويهها. وأهمية هذه الفكرة، أنها غالباً ما تثير العديد من التساؤلات العملية، خاصة مع سيادة فكرة النظر العلمي الموضوعي المحايد، والذي كشف المسيري عن استحالة النظرية والعملية، وأنه في النهاية نوع من النظر المتحيز.

ولكن المسيري، وهو يدرس تاريخ «العدو»، استطاع أن يؤكد أهمية «معرفة» العدو، والتي لا تتأتى من خلال النظر المتحيز ضده. وهذه النظرة، في تصورنا، تمثل النظر «من الداخل»، أي محاولة كشف الظاهرة من داخلها، ومن خلال مفرداتها وعناصرها، فلا يأتي التصور من الخارج، أو من خلال إطار معاد. فقد رأى المسيري، عن حق، أن دراسة الظواهر الإنسانية والتاريخية والحضارية، لا يتأتى إلا من خلال فهم الظاهرة من داخلها، أي فهمها من خلال التركيب الداخلي لها، وليس من خلال نظرة خارجية تقوم على تصورات لا تنتمي إلى الظاهرة، بل تُفرض عليها. وهذا المنهج يساعد على الفصل بين «المعرفة» والموقف السياسي، مما يخدم الموقف السياسي في النهاية. لأن الموقف السياسي، والتعامل مع واقع الصراع العربي الصهيوني، يتطلبان منا معرفةً بحقيقة هذا الكيان، أكثر مما تحتاجان إلى تكوين صور سلبية عنه.

إن هذه الرؤية التي اتبعتها المسيرى فى الموسوعة هى التى ساهمت فى خروجها عن التصورات العنصرية اليهودية، والتصورات العنصرية المعادية لليهود. فلم تسيطر على الموسوعة الصور النمطية التى يروج لها اليهود أو أعداؤهم، بل سيطر عليها النموذج التفسيرى الذى يحاول معرفة الحالة اليهودية من داخلها، فتأتى المعرفة متسقة وواقعة الإدراك المعيش. ونظن أن النموذج التفسيرى، كفكرة نظرية لدى المسيرى، قدم بذلك رؤية لمنهج النظر، الذى يقوم أساساً على وضع نموذج نظرى للظاهرة، يتناسب وإياها بالقدر الذى يسمح باكتشاف الظاهرة نفسها. وبهذا يصبح النموذج التفسيرى جزءاً من الظاهرة، أى أنه الإطار النظرى النابع من الظاهرة والكاشف لها فى آن.

ورغم هذا الارتباط بين النموذج التفسيرى والظاهرة محل الدراسة، إلا أن المسيرى لم يجعل هذا الارتباط قيداً على التعميم، والذى يعد من الأدوات المعرفية الهامة، لما يسمح به من تلخيص وتنظيم للمعلومات فى أطر كُليّة. ولهذا نجد النموذج التفسيرى الذى تقدمه الموسوعة، يتوسع لكشف النماذج التفسيرية المعرفية الأخرى، ثم كشف الترابط والعلاقات والمقارنات بين هذه النماذج. فالنموذج المعرفى، لدى المسيرى، هو تصور نابع من الظاهرة ليفسرها، ثم تتعدد النماذج المعرفية، والتى يمكن إعادة تنظيمها فى أطر عامة، ومنها يتكون النموذج المعرفى الأعلى. ويتوالى هذه العملية المعرفية وصل المسيرى بالنموذج التفسيرى الخاص بالظاهرة اليهودية، إلى النموذج التفسيرى للحضارة الغربية. ومن الواضح أن النموذج المعرفى التفسيرى لدى المسيرى اكتسب حياةً وتاريخاً فى حد ذاته، فتجاوز الموسوعة، وتخطى حدودها، ليصنع لنفسه كياناً معرفياً المستقل، ويصبح نموذجاً معرفياً لتفسير الحضارة.

ويتقلنا هذا إلى النموذج المعرفى، بوصفه أداة للنظر، ومفهوماً للمعرفة. حيث نرى أن قدرة النموذج المعرفى لدى المسيرى على تفسير الحالة اليهودية، ثم تفسير التاريخ الحضارى الغربى، تأتى من خصائصه، كما أرادها المسيرى. فالنموذج لدى المسيرى، ليس إطاراً للعلاقات النسبية، ولا نظرية لتحديد الأسباب، وليس إطاراً

تجريبياً صارماً. بل لقد استطاع المسيرى أن يقدم النموذج المعرفى بوصفه إطاراً لتنظيم المعرفة، وتحديد العلاقات والتركيبات الداخلية، فتحول النموذج المعرفى إلى الإطار النظرى الذى يحتوى المعلومات وينظمها، ثم يعيد ترتيبها مع كل معلومة جديدة. وبهذا تحول النموذج إلى انعكاس حيوى للظاهرة، يتماثل معها فى الحيوية الحياتية، ولا يضع الظاهرة فى قالب يشوهها، بل فى إطار يتحرك معها، ويتقبل تغييراتها، حتى تستقر ملامح النموذج، عندما يستوعب الغالب من المعلومات والمعارف عن الظاهرة. ولا نقول: يستوعب الظاهرة، فالنموذج لدى المسيرى، يقوم على نسبية المعرفة.

وحتى نُعرِّف النموذج التفسيري، يمكن أن نتتبع أسلوب المسيرى فى تشكيل النموذج المعرفى. حيث نجده يحدد مفاهيم، كلُّ مفهوم منها يصف جانباً من الظاهرة ويعرفه، فيصبح اسماً له. ثم يقيم المسيرى العلاقة بين مفهوم وآخر، من خلال حالة التقابل واللقاء الواقعى بين المفهومين، أى من خلال حالة الترابط الظرفى للكلا المفهومين. وبالنظر التاريخى، يتحول المفهوم إلى تاريخ معرفى، فتصبح له حالات تتطور عبر الزمن، ومنها يكسب المفهوم بُعداً تاريخياً، يجعله مماثلاً لتاريخ الظاهرة. ويبعد المسيرى الربط بين المفاهيم فى حالتها التاريخية، حتى يكشف التاريخ المشترك لها، أو بمعنى أدق: يكشف العلاقة بينها فى التاريخ، وهى العلاقة التاريخية التفاعلية بين المفاهيم، التى تصف جوانب الظاهرة. ومع تعدد المفاهيم، يتحول النموذج التفسيري إلى نموذج متعدد الأبعاد، فلا يفسر الظواهر من خلال تركيب أحادى، بل من خلال التركيب المتعدد. ومن التاريخية، ثم تعدد الأبعاد، ثم التفاعل بين الأبعاد. يتشكل النموذج المعرفى فى صورة تماثل مع الظاهرة، من حيث التركيب والتعدد والتفاعل.

وفكرة التفاعل أساسية فى النموذج المعرفى لدى المسيرى، لأنها تتيح فهم الظاهرة من حيث هى عملية تفاعل متعدد، وليس باعتبارها مجموعة من الأسباب تؤدى إلى مجموعة من النتائج. وبهذا يحقق المسيرى نموذجاً للتفسير العلمى، يقوم على منهج فى النظر، له نفس خصائص الظواهر الإنسانية والتاريخية والحضارية.

فالنموذج ليس وسيلة لتحويل الظاهرة إلى صورة مبسطة أو أحادية، بل إنه ليس وسيلة لتحويل الظاهرة أصلاً، بل هو وسيلة لفهم الظاهرة في حالتها الأصلية، أى فهمها كظاهرة مركبة تفاعلية. وفي العلم الغربى، ساد الاعتقاد بأهمية تفكيك الظاهرة وتحليلها إلى أجزاء، ثم تفسير الأجزاء كل على حدة. ولكن الرؤية التى يقدمها المسيرى، تعتمد على فهم الظاهرة في حالتها الكلية. لهذا يقوم المسيرى بفك الظاهرة إلى المفاهيم الأساسية التى تصفها، وهى مرحلة الوصف. ثم يقوم بإعادة تركيب الظاهرة، من خلال تركيب المفاهيم، وكشف تاريخها، وتغييرها عبر الزمن، وتفاعلها معاً، فى إطار متعدد الأبعاد. ومن خلال عملية التركيب هذه يتشكل النموذج فى إطار مُناظر للظاهرة فى حالتها الكلية المتحققة تاريخياً وواقعياً. وهنا يعود المسيرى إلى تحليل المفاهيم التى كوّن منها النموذج المعرفى التفسيرى، فيطور هذه المفاهيم مرة أخرى، من خلال النتائج التى وصل إليها من تطبيق النموذج المعرفى المتكامل على الظواهر المتكاملة. ويتج عن هذه العملية إعادة اكتشاف النموذج المعرفى، وإعادة اكتشاف الظاهرة، فى إطار أكثر قدرة على التفسير.

ومن خلال العملية المعرفية، التى تعتمد على التحليل والتركيب، يحاول المسيرى أن يطور النموذج المعرفى، ليصبح نموذجاً شارحاً لعدد أكبر من الظواهر، أو مساحة أكبر من الظاهرة. مما يجعل النموذج المعرفى التفسيرى منهجاً للنظر فى حالة تطور مستمر. ويقدم المسيرى فى النهاية نماذج معرفية، يمكن إعادة تطويرها، من قبل الباحثين الآخرين. فالنموذج المعرفى، حسب المسيرى، ليس نظرية علمية تحتمل الصواب أو الخطأ، وبالتالي يكون على الباحثين إثبات مدى صحتها. ولكنه إطار معرفى يحتمل التطوير المستمر، وهو ما يجعله أكثر قدرة على التفسير.

إن النموذج المعرفى التفسيرى، كما قدمه المسيرى، يعد منهجاً فى المعرفة، ويقوم على تكوين مُناظر معرفى للظواهر، وقياس الظواهر عليه، ثم قياسه على الظواهر، مما يجعله فى حالة تفاعل مستمر مع الظواهر، فيتطور من خلال كل اكتشافات جديدة للظاهرة موضع الدراسة، أو يتطور مع كل ظواهر جديدة تقاس عليه ويقاس عليها،

ويصبح المطلوب هو تطوير قدراته . ونظن أن التركيب والتعدد والتفاعل ، هي العناصر التي شكلت ملامح النموذج المعرفي ، وجعلته نموذجاً قابلاً للتطوير إذا ما قورن بالنظريات العلمية ، والتي تكون أكثر بساطة وأقل تعدداً وتفاعلاً .

والعلاقة التفاعلية بين النموذج المعرفي التفسيري والظاهرة موضع الدراسة ، هي التي كونت منهج النظر من الداخل ، حيث يصبح النموذج المتعدد الأبعاد إطاراً يسمح بتحديد الخصائص الداخلية للظاهرة على هذه الأبعاد المتعددة ، مما يساهم في تصنيف الظاهرة على محك منها . في حين أن النظريات العلمية تسم بالتحيز إلى بُعد معرفي محدد ، وتقاس كل الظواهر على هذا البعد ، حتى وإن كانت ظواهر تنتمي إلى مفهوم معرفي مختلف .

نخلص من هذا إلى أن التناول الإيجابي لموسوعة المسيري ، وللنماذج المعرفية التي تقدمها ، يمكن أن يحقق نوعاً من التطوير المعرفي ، بقدر ما يكون هذا التناول تفاعلاً مع المفاهيم والمعاني التي تشكل منها النماذج المعرفية التفسيرية . وهو ما يتيح في النهاية ، تحقيق منهجية جديدة في النظر إلى الظواهر الحضارية والتاريخية ، تساهم بلا شك في تكوين رؤية تاريخية جديدة .

فإذا أردنا أن نضع جهد المسيري في إطاره الزمني التاريخي ؛ فنحن نرى أنه يمثل مرحلة الخروج من الإطار المعرفي الغربي ، لاكتشاف الذات والآخر من خلال إطار معرفي جديد . وإذا كان الإطار المعرفي الغربي ، قد قام على النظر للآخر من خلال رؤية متحيزة للذات ، فإن المسيري يقدم نماذج معرفية لفهم الذات والآخر ، تقوم على تأكيد الفروق بينهما . ولهذا ؛ فإن رؤية المسيري تشكل فهماً للآخر من داخله ، وللذات من داخلها . مما حقق البعد عن الرؤية الخارجية المعادية ، التي تعجز عن فهم الظاهرة التي تأتي من خارجها . ولكن المسيري لم يغفل ، في النهاية ، تحديد موقف الذات من الآخر . ولكنه فصل بين هذا الموقف ، وبين فهم الآخر ، وتحققت بذلك القدرة على رؤية الآخر في حد ذاته ، والذات في حد ذاتها ، باعتبارها جهداً معرفياً ، ثم تحليل موقف الذات من الآخر ، باعتباره موقفاً حضارياً .

أبعاد النموذج المعرفي

يقدم المسيرى نموذجاً معرفياً لفهم الظاهرة أو الظواهر اليهودية، يقوم على بناء ثلاثي الأبعاد: العلمانية الشاملة، والحلولية الكمونية، والجماعات الوظيفية. ومن هذه الأبعاد الثلاثة، يمكن أن نفهم النموذج، ونقيم حالة من التفاعل معه.

أما عن البُعد الأول، والتمثّل في مفهوم العلمانية الشاملة؛ فإن المسيرى يرى أن الحضارة الغربية المعاصرة تركز حول مفهوم العلمانية، وهو يعنى «الدينيوية» فى تعبير آخر. والدينيوية تمثل مركز القيم الغربية، حيث التمرکز حول الدنيا كقيمة مادية مستقلة، تدور حولها الحياة. ويتبلور هذا الاتجاه فى إعطاء قيمة للمادة فى حد ذاتها، مما يؤدى إلى النظر للحياة والعالم من خلال قيمة المادة. وتخرج من هذه القيم منظومة متكاملة من القيم المصاحبة لها، منها المنفعة المادية واللذة الحسية، فتتجه الحياة لتحقيق هذا المعنى المادى المباشر، بما يعنى تركّز الدافع الأول فى حياة الإنسان حول تحقيق السعادة المادية. ويشمل هذا المعنى الدينى تنحية الدين عن الحياة، فتصبح المادة هى القيمة، وليس الدين.

ويتكامل مفهوم العلمانية لدى المسيرى فى مفهوم العلمانية الشاملة، حيث يتم التحول التاريخي للعلمانية على مراحل متتالية، يتحول فيها مركز القيمة من الدين إلى الإنسان، فيصبح العقل الإنسانى هو مركز الكون، ومصدر القيمة. ثم تتواصل حلقات العلمانية، لتشمل مختلف جوانب الحياة، فتتم تنحية الدين تماماً عن الحياة والسلوك والقيم. وهو ما يؤدى إلى تنحية القيم الإنسانية والعقلية، التى قامت عليها الحضارة الغربية إبان عصر النهضة. وتتحول المركزية إلى المادة البحتة، حتى يتحول الإنسان نفسه إلى حالة مادية بحتة، وتراجع القيم الإنسانية، وحتى القيم العقلية، لتصبح المادة هى المركز الذى تدور الحياة حوله، ومن أجله. ويرى المسيرى أن مرحلة ما بعد الحداثة تمثل مرحلة العلمانية الشاملة، أى الدينيوية الشاملة. وفى هذه المرحلة يتغير دور الإنسان، من الدور العاقل المبدع فى مرحلة النهضة الغربية الأولى، إلى الإنسان الاقتصادى. وتتجه الحياة إلى الاقتصاد بوصفه العملية التى تنتج المادة، وبالتالي تحقق القيمة الأولى والأخيرة فى الحياة.

وإلى جانب مفهوم العلمانية الشاملة، يقدم المسيرى مفهوم الحلولية الكمونية، حيث يتصور أن القيمة المركزية في الحضارة الغربية تمر بمراحل للحلول المتتالي، فيحلُّ العقل الإنساني محلَّ القيمة الدينية، ويتغير المطلق المعرفي من الدين - وهو مطلق - إلى العقل الإنساني - وهو نسبي. ومن هذه العملية، يتخذ العقل الإنساني صفة ليست فيه، فيصير مطلقاً رغم أنه نسبي. ويريد المسيرى هنا أن يشرح عملية التحول من القيم الدينية إلى القيم الدنيوية، واصفاً بذلك تحول الحضارة الغربية من الطُّور الحضارى الذى تميز بسيادة القيم الدينية، إلى الطُّور الحضارى المعاصر الذى يتميز بسيادة القيم الدنيوية.

ويمكن أن نرى هذه العملية بوصفها عملية التطور التاريخي المحققة للعلمانية الشاملة. فمن خلال حلول المعنى الأعلى فى مكوّن أدنى منه، تنتقل مكانة القيمة العليا إلى قيمة أدنى منها. وتشرح الحلولية الكمونية بذلك: كيف تتحول القيمة من مكوّن يحتوى على القيمة فى حد ذاته، إلى مكوّن آخر لا يحتوى على القيمة فى ذاته، ولكن بوصف بها، ويكتسب معناها؟. والحقيقة أن المسيرى ينظر إلى الحضارة الغربية من خلال تصور يضع القيمة الدينية فى المكانة المطلقة، ويعتبر التحول عنها تحولاً للمعنى من المفهوم الأصل إلى مفهوم آخر. وهو بهذا، فى تصورنا، ينظر إلى الحضارة الغربية من خلال الحضارة الإسلامية، ولا ينظر إليها من داخلها.

ولهذا يمكن أن نطور مفهوم المسيرى للحلولية الكمونية، للنظر إلى الحضارة الغربية من داخلها. فنحن نرى أن كل حضارة تقوم على المقدّس الحضارى، أى تقوم الحضارة على مفهوم مقدّس، ترتكز عليه. والمقدّس، بهذا المعنى، ليس الدين، بل يتوقف المقدّس على الحضارة نفسها، أى يتوقف على جمهور المتّمين إلى هذه الحضارة. ويتحدد المقدّس من خلال اتفاق الناس على القيمة العليا للحضارة. وفي الحضارة الغربية، نلاحظ أن هناك أطواراً حضارية تاريخية تميّزت بتغيّر المقدّس. ففي مرحلة نجد أن الحضارة الغربية ترتكز على القيمة الدينية. وفي مرحلة أخرى، نرى أنها ترتكز على القيمة الدنيوية. ونخلص من هذا إلى أن

الحضارة الغربية تمثل فى تاريخها تحولاً من قيمة إلى النقيضة المقابلة لها، وأن ذلك يعنى أن الحضارة الغربية تقوم على ثنائية متنافرة بين قيمة الدين وقيمة الدنيا . ويسبب التنافر بين القيمتين ، أو تعبيراً عنه ، تسود قيمةٌ منهما فى طورٍ حضارى ، والقيمة الأخرى تسود فى الطور الحضارى التالى .

ومن هذا النموذج التفسيرى للمقدس الحضارى فى الحضارة الغربية نرى أن الحلولية الكمونية، حسب تعريف المسيرى لها، تمثل عملية التحول من قيمة إلى أخرى . فتصبح الحلولية الكمونية هى العملية التى تصف كيفية التحول من مقدس حضارى إلى مقدس آخر، فى الحضارة الغربية . ويمكن أن نعتبر التحول من القيمة الدنيوية إلى القيمة الدينية، وأيضاً التحول من القيمة الدينية إلى القيمة الدنيوية - بمثابة عملية حلول كامن . حيث تنتقل القداسة من قيمة، لتحل فى القيمة الأخرى، وتصبح القداسة معنى كامناً فى القيمة الثانية، بعد أن كانت معنى كامناً فى القيمة الأولى .

والمسيرى يرى الحلولية الكمونية بوصفها عملية إنزال من أعلى إلى أسفل ، حيث يتحول النسبى إلى مطلق، وتتم تنحية المطلق . ولكن إذا نظرنا إلى مفهوم الحلولية الكمونية، فى نموذج الثنائية المتناوبة للمقدس، يمكن أن نصور الحلولية الكمونية بأنها عملية إخراج المقدس من المكانة المركزية فى الحضارة، ليحل مكانه مقدس آخر . وبهذا تكون الحركة فى منطقة المركز الحضارى، أى المقدس الحضارى، حيث تخرج قيمة بصورة متدرجة ومتتالية لتحل محلها قيمة أخرى . ولا تصبح الحركة من أعلى إلى أسفل ، بل تكون الحركة فى منطقة القيمة الأعلى، حيث ترتفع قيمة إلى المكانة الأعلى، وتخرج القيمة السابقة عليها، ثم تعود القيمة التى تم إخراجها لتخرج القيمة الثانية . . وهكذا .

لهذا نرى أن الحلولية تتمثل فى حلول قيمة فى المكانة المركزية، بدلاً من قيمة أخرى، وليست تحولاً للقداسة من قيمة إلى أخرى . فإذا نظرنا إلى الحضارة اليونانية والرومانية، ثم إلى المسيحية بعد أن تحولت إليها الحضارة الرومانية، سنرى أن القيمة الدنيوية قد تم إقصاؤها لصالح القيمة الدينية، وهنا لم تتحول القداسة من

القيمة الدنيوية إلى القيمة الدينية، بل إن القيمة الدينية حلت محل القيمة الدنيوية في مركز القيم، لتكون المقدس في الحضارة.

وبالنظر إلى النموذج الذي يقدمه المسيرى، نرى أن العلمانية الشاملة تمثل الطور الحضارى الغربى الراهن، وهى تتميز بمركزية القيمة الدنيوية، حيث تكون القداسة للمادة. وفى التاريخ الحضارى الغربى، يحدث الانتقال من القيمة الدينية المقدسة إلى القيمة الدنيوية المقدسة، من خلال عملية الحلولية الكمونية. ولهذا يمكن أن نرى المراحل العلمانية المختلفة، والتي يعرفها المسيرى بالعلمانية الجزئية، بوصفها المراحل الانتقالية التى تتوسط الحالة الحضارية التى تسود فيها قيمة الدين، والحالة الحضارية التى تسود فيها قيمة الدنيا. حيث نتصور أن سيادة قيم الإنسان، وقيمة العقل، فى المسافة الزمنية الفاصلة بين الطور الحضارى الغربى الدينى والطور الحضارى الدنيوى، والذي يجسد العلمانية الشاملة - يمثل مراحل انتقالية، تشهد على خروج الدين من مكانة القداسة، ودخول قيم أخرى تقترب من قيم الدين، ثم قيم ثالثة تبتعد عن الدين، وهكذا تتدرج العملية على مراحل متتالية، حتى تصل القيمة الدنيوية والقيمة المادية إلى مكانة المقدس فى الحضارة الغربية. وهذا التالى يشرح لنا كيفية التغير الحضارى من قيمة مقدسة إلى قيمة أخرى، لا يقوم بينهما رابط فى الحضارة الغربية، بل يحدث بينهما نوع من التنافر التاريخى الحضارى.

ونحن نرى أن بُعد العلمانية الشاملة يفسر البناء الحضارى، ويحدد القيمة المقدسة فيه. ولهذا فبُعد المقدس الحضارى هو الذى يمكن، من خلال تحديده، أن نحدد موقع كل حضارة. أما الحلولية الكمونية، فتتمثل بُعد التطور الزمنى، وتشرح التاريخ الحضارى، من خلال تفسير عملية التغير الحضارى المركزى، والذي يمس القيم المشكّلة لجوهر الحضارة. وداخل هذا النموذج الشارح للحضارة الغربية يضع المسيرى الظواهر اليهودية فى سياقها الحضارى التاريخى، فى محاولة لتكوين نموذج تفسيرى للمجموعات أو الجماعات اليهودية.

الجماعات الوظيفية

يقدم المسيرى نموذج الجماعات الوظيفية، وهو البعد الثالث من أبعاد نموذج المعرفة، ليفسر تاريخ- أو تواريخ- الجماعات اليهودية في الحضارة الغربية، حتى يصل إلى دولة الاستيطان الصهيونية. والجماعات الوظيفية، هي أولاً جماعات توجد في مجتمع ما، أو دولة ما، ويحاول المسيرى أن يحدد هذه الجماعات، من حيث علاقتها بالمجتمع الذى تعيش فيه. وتأتى فكرة الوظيفية فى مجال تحديد العلاقة بين الجماعة والمجتمع. حيث يرى المسيرى أن الجماعة الوظيفية هي التى تربطها بالمجتمع علاقة من نوع خاص، وترتكز هذه العلاقة على وظيفة محددة، يطلبها المجتمع من الجماعة، ويرتبط وجودها بمدى قيامها بهذه الوظيفة. ولهذا لا توجد هذه الجماعة فى المجتمع لأنها جزء منه، ولا لأن وجودها ضرورى فى ذاته، أو له قيمة فى حد ذاته، بل يصبح وجود الجماعة فى المجتمع مرتبطاً بمدى حاجة المجتمع إلى الوظيفة أولاً، ثم مدى ملائمة الجماعة للقيام بهذه الوظيفة. ومن خلال الحاجة إلى من يقوم بالوظيفة، التى لا يقوم بها أعضاء المجتمع أنفسهم، أو لا يراود لهم القيام بها من جانب السلطة الحاكمة مثلاً- يصبح للجماعة القدرة على القيام بهذا العمل وجوداً على قدر الوظيفة المطلوبة منها. ويمكن أن تكون الجماعة محلية وموجودة فى المجتمع بالفعل، أو يتم جلبها خصيصاً للقيام بهذه الوظيفة. ويرى المسيرى أن مفهوم الجماعات الوظيفية يشرح ويفسر العديد من تواريخ الجماعات المتنوعة، وفى العديد من الحضارات.

وأول ما يلفت الانتباه، فى مفهوم الجماعة الوظيفية، أنه يمثل سياقاً عاماً يمكن أن نكتشف بداخله العديد من الحالات المتنوعة، والتى تختلف من حيث نوع الجماعة، أو نوع المجتمع، أو نوع الوظيفة. فمن حيث نوع الجماعة، يمكن أن تكون جماعة من جماعات المجتمع، أى تتمتع بالعضوية الكاملة فى المجتمع، أو بمعنى أدق: تتمتع بالعضوية الكاملة فى الحضارة. وفى مقابل ذلك، نجد الجماعات التى تمثل أقلية لا يعترف المجتمع لها بالعضوية الكاملة، وبالتالى لا تعد متممة انتماء كاملاً للحضارة. وفى المقابل، يمكن أن نفرق بين المجتمعات التى تنتمى

إليها الجماعات الوظيفية، حيث نجد أنها تتراوح بين المجتمعات التي يغلب عليها التعاقد الاجتماعي، وتلك التي يغلب عليها التضامن الاجتماعي. ونظن أن المجتمع التعاقدى يقابل الأمة التضامنية، حيث نتصور أن تعبير «أمة» يعنى الشعب المتضامن، وأن تعبير مجتمع أو شعب أو قومية يعنى الأفراد المتعاقدين. ولهذا نتقل إلى نوع الجماعة التي تقوم بالوظيفة؛ فقد تكون الجماعة تعاقدية أو تضامنية، وهنا يمكن أن نسميها بالجماعة عندما تكون تضامنية، ونسميها بالمجموعة عندما تكون تعاقدية. ونضيف إلى ذلك الفارق في نوع الوظيفة، حيث تكون الوظيفة متدنية أو وظيفة متميزة، والأولى تعبر عن موقف من الجماعة الوظيفية غير الموقف الذي تعبّر عن الثانية. يضاف إلى هذا أن الجماعة - أو المجموعة - يمكن أن تكون جزءاً من الدولة، أو يتم جلبها من دولة أخرى تنتمى إلى نفس الحضارة، أو دولة لا تنتمى إلى نفس الحضارة.

ومن خلال هذه الأبعاد، يمكن أن نتوسع في مفهوم الجماعات الوظيفية، ليعبر عن العديد من الحالات التي تختلف في مضمونها ودلالاتها، كما تختلف في نتائجها. ومن هذه الحالات، ما يلي:

١ - الجماعة التضامنية التي تنتمى إلى أمة متضامنة، وتقوم بينها وبين الأمة علاقات تضامن، فتعد بحق جزءاً من الأمة، ولكنها قد تقوم بأدوار خاصة بها، أو تقتصر عليها، أو تقوم بهذه الأدوار أكثر من غيرها من الجماعات. وهذه ليست جماعات وظيفية بالمعنى الذي أراده المسيرى، ولكنها جماعات لها دورها المتميز. وغالباً ما تكون جزءاً من الدولة، أو يتم جلبها من دولة أخرى تنتمى إلى نفس الحضارة، أو من ولاية أخرى في الدولة. وتقوم الجماعة بدورها، ولكن وجودها لا يتوقف على القيام بهذا الدور، حيث تكون لها العضوية الكاملة غير المنقوصة في الحضارة، ولهذا ترتبط ببقية جماعات الأمة ارتباطاً تضامنياً. وعندما ينتهى الدور الذي تقوم به الجماعة، أو عندما تقوم جماعات أخرى بهذا الدور؛ فإن الجماعة تقوم بأدوار أخرى، أو تصبح أدوارها مثل بقية الجماعات. ويستمر بذلك وجود الجماعة في الأمة. وإذا كان دورها قد باعد بينها وبين بقية

الجماعات، نظراً لأية اعتبارات سياسية، فإنها تعود للاندماج مع الجماعات الأخرى بعد انتهاء دورها .

٢ - الجماعة التضامنية التي لا تنتمي إلى الأمة، وتقوم بينها وبين الأمة علاقة تعاقد. ورغم أن الأمة يميزها الأساس التضامني للعلاقات الاجتماعية، وكذلك تمييز الجماعة بالعلاقات التضامنية - إلا أن الجماعة لا تنتمي إلى نفس الحضارة، أو تنتمي إليها انتماءً منقوصاً، نظراً لتمييزها الثقافي الواضح عن الأمة. ونتصور أن هذه الحالة غير واسعة الانتشار، أو هي حالة نادرة. وفيها تقوم العلاقة التعاقدية بالفصل بين الجماعة والأمة، وتكون للجماعة وظيفتها، التي تميز بالدونية أو تمييزاً بالحساسية الخاصة، مما يجعل السلطة الحاكمة تفضل أن تقوم جماعة غريبة بهذه الوظيفة، كنوع من تحقيق الأمن للنظام الحاكم. ونتصور أن الغالب في هذه الحالة أن تحدث لجماعات يكون انتماؤها إلى الحضارة غير كامل، أي أنها جماعات لم يتم دمجها بعد في الأمة. وغالباً ما يعني ذلك أن هذه الجماعة يتم جلبها، ربما من أطراف الدولة، أو من دول أخرى لم تنتشر فيها الحضارة، أو من مناطق تم ضمها إلى الدولة. حيث تكون في النهاية جماعات تنتمي إلى مساحات ظهرت فيها حضارة الأمة، ولكنها لم تنتشر ولم تسد بنفس الدرجة التي تميز الأمة. وعندما تنتهي وظيفة هذه الجماعة نتوقع أن تندمج في الأمة، ويكتمل بذلك انتماؤها إلى الحضارة، والذي يمكن أن يعاق بسبب وظيفتها التي تفصل بينها وبين الناس، أي جمهور الأمة.

٣ - المجموعة التعاقدية التي لا تنتمي إلى حضارة الأمة، وتقوم بينها وبين الأمة علاقة تعاقد. وهي تمثل مجموعة تختلف عن الأمة، ومعها، ولا تمثل تكويناً اجتماعياً مماثلاً للأمة. ونتصور أن هذه الجماعة تقوم بوظيفتها التي تتعاقد عليها، ولا تندمج مع الأمة بعد انتهاء الوظيفة، أي بعد انتهاء التعاقد، بل ربما ترحل أو تنفطر. أي أنها لا تذوب في الأمة، بل تنتهي بأن تنفطر أو ترحل. وغالباً ما يتم جلب هذه المجموعة، بحيث يمكن أن تعود من حيث أتت، وقد يبقى بعض أفرادها، بوصفهم جاليات أجنبية.

٤ - الجماعة التضامنية التي تتعاقد مع مجتمع تعاقدى - أي يختلف عنها -

ولا تنتمى إلى نفس حضارته . وفى هذه الحالة ، تقوم الجماعة بالوظيفة المتعاقد عليها ، وتظل جماعة غريبة على المجتمع ، ولا تنتمى إلى نفس قيمه . وينتهى وجود هذه الجماعة بانتهاء وظيفتها ، أى بانتهاء حاجة المجتمع إليها . وتصور أنها تكون جماعات يتم جلبها من خارج المجتمع ، ثم تعود للهجرة بعد انتهاء دورها . وفى هذه الحالة ، كما فى الحالة السابقة ، نكون بصدد طرفين على خلاف حضارى ، ولكن بينهما تعاقد وظيفى . وقد ينتهى التعاقد ، ويحدث نوع من الاندماج ، الذى لا نتصور أن يمكن حدوثه فى زمن محدود ، بل ربما يستغرق عقوداً ، أو حتى ما يجاوز القرن . ولكن هذه المسألة ، تحتاج إلى دراسة خاصة بها ، حيث نتوقع أن أية درجة من درجات الدمج ، سوف تبقى على مساحة معتبرة من التميز ، الذى يمنع من الوصول إلى حالة الذوبان الكامل ، وتظل الجماعة أو المجموعة ممثلة لكيان لا يحظى بالانتماء الكامل إلى الحضارة .

٥ - المجموعة التعاقدية التى تتعاقد مع مجتمع تعاقدى لتقوم بوظيفة محددة ، وقد يتم جلبها ، أو تكون من سكان الدولة . وهى فى كل الحالات مجموعة تنتمى إلى نفس البناء الاجتماعى ، وغالباً ما تنتمى إلى نفس الحضارة ، ولكنها تتميز كمجموعة فرعية ، أى شريحة من شرائح المجتمع ، لها ما يميزها ، أياً ما كان قدر هذا التميز . ومن خلال تميزها يتعاقد معها المجتمع للقيام بوظيفة لا يحب أن يقوم بها ، أو لا ترغب السلطة الحاكمة فى قيام المجموعات أو الشرائح الأخرى - التى تمثل مجتمع الأغلبية بها - بهذه الوظيفة . ويمثل هذا النموذج الصورة التى تقترب من نموذج الجماعات الوظيفية ، كما قدمه المسيرى . وغالباً ما يتاح للمجموعة التعاقدية أن تندمج فى المجتمع الذى تعاقدت معه ، بعد انتهاء الوظيفة التى تقوم بها ، حيث إن المجموعة تنتمى فى النهاية إلى نفس الإطار الحضارى للمجتمع . والحقيقة أن الفرق بين هذه المجموعات وتلك الجماعات التى ذكرت فى المثال الأول ، هو أن المجموعة التعاقدية تقوم بوظيفة بناءً على تعاقد ، أما المجموعة التضامنية - التى تنتمى إلى الأمة - فتقوم بدور . والحالتان تماثلان فى أن الطرفين من حضارة واحدة ، وأن العلاقة بين الجماعة والأمة - أو بين المجموعة والمجتمع - تماثل العلاقة السائدة فى الحضارة ، ولا تختلف عنها . ومعنى ذلك أن الأساس الذى يتمى إليه طرفا التعاقد أساس واحد .

وهذه النماذج الخمسة، تقدم إطاراً لنموذج الجماعات الوظيفية، يمكن أن يكون مفسراً للعديد من الحالات المختلفة، كما يمكن أن يكون قادراً على إظهار الفروق بين هذه الحالات. والغالب أن ما قصده المسيرى يتمثل في الحالات التي ترتبط فيها الجماعة - أو المجموعة - مع المجتمع - أو الأمة - من خلال ارتباط تعاقدى، أى ارتباط وظيفى. والمعنى المراد من ذلك أن العلاقة تتمثل فى وظيفة لها مقابل، وأن كل الارتباط بين الجماعة أو المجموعة وبين جمهور الناس يُختزل إلى هذه العلاقة التعاقدية. ونظن أن الحالات المتصورة فى المثال الثالث والرابع، تمثل الحالات النموذجية للجماعة الوظيفية، حيث يكون للجماعة أو المجموعة وجود وظيفى، ولا يكون هذا الوجود مرحلياً، بل وجوداً مستمراً، وبدون الوظيفة تنتهى صفة الجماعة، ومعها قد ينتهى وجودها أو ترحل أو ينفرط عقدها، أو تتحول إلى جاليات أجنبية ذات وجود مؤقت.

ولأن مفهوم الجماعة الوظيفية يقوم على أساس التعاقد الوظيفى؛ فهو يشرح أيضاً الحالة الأخيرة، والخاصة بالمجموعة الوظيفية التى تتعاقد مع مجتمع تعاقدى الأساس. وتلك الحالة هى التى تمثل المجموعات اليهودية، والتى يمكن أن ننظر إليها من خلال أنها تمثل مجموعات غربية لها تميزها الخاص، والمرتبط بالدين، سواء بوصفه تديناً أو ثقافة. وهذا التميز الخاص بالمجموعات اليهودية هو الذى حدد اتجاه المجتمع الغربى منها. وغلب على المجتمع الغربى أن يأخذ موقفاً سلبياً من المجموعات اليهودية، نظراً لاختلافها الثقافى، ونظراً للرؤية الثقافية المسيحية، أو لتمييز هذه المجموعات بالانعزال النسبى. وأياً ما كانت الأسباب، فإن القدرة على التمييز بين المجموعة اليهودية والمجتمع هى التى مكّنت المجتمع من الفصل بينه وبين المجموعات اليهودية، ثم تمييزها بوظائف محدّدة تقوم بها.

ونلاحظ أن تمييز المجموعات اليهودية أخذ أشكالا عديدة. فتاريخ المجموعات اليهودية يتبع مسار التوظيف والطرْد، وكأنَّ التوظيف كان نوعاً من العزل والتمييز، كما كان الطرد نوعاً من التمييز أيضاً. ويمكن أن يعكس التزاوج بين التوظيف والطرْد تلك العلاقة السلبية، التى تتحول فى المجتمع التعاقدى المادى إلى تقبُّل

المجموعات اليهودية بحسب الفائدة المتحققة من الوظائف التي تقوم بها . وعندما تنتهى وظيفة المجموعة اليهودية مرحلياً، أو تنتهى فى مكان أو زمان ما، نجد أن الطرد يلاحقها .

ما بعد الوظيفة

إن قيام الدولة الصهيونية الاستيطانية، كدولة وظيفة يمثل - كما يرى المسيرى بحق - مرحلة هامة فى العلاقة الوظيفية بين المجتمع الغربى والمجموعات اليهودية . حيث يرى المسيرى أن الغرب كما تخلص من المجموعات اليهودية الوظيفية، من خلال فكرة إنشاء وطن قومى لليهود فى فلسطين ؛ فكذلك ؛ فإن المجموعات اليهودية وجدت فى فكرة الدولة العبرية ملجأ لها، بعد انتهاء وظيفتها فى المجتمع الغربى، مما هدّد كيانها الخاص . ويمكن أن ننظر إلى نهاية الوظيفة، من خلال البدائل التي نتجت عنها . حيث نصور أن انتهاء وظيفة المجموعات اليهودية، قد صاحبه أكثر من هاجس لدى الطرفين : المجموعات اليهودية والمجتمع الغربى . فالمجموعات اليهودية رأت أن الوظيفة التي تتميز بها قد انتهت، مما قد يؤثر على وجودها، ويقلل من المكاسب التي يمكن أن تحققها . وفى المقابل وجد المجتمع الغربى أن التخلص من المجموعات اليهودية بتحديد وظيفة لها، لم يعد مناسباً، واتجه إلى التخلص من هذه المجموعات بطرحها خارجاً .

ورغم أن هذه الصورة تشير إلى مخاوف كل طرف من الآخر، إلا أن الحقيقة، المناظرة لها، هى أن انتهاء الوظيفة التي تقوم بها الجماعات اليهودية، تبعته بعد ذلك بداية المرحلة التي تندمج فيها هذه المجموعات فى المجتمع الغربى . لذلك نرى أن قيام الدولة الوظيفية اليهودية يمثل الوظيفة الأخيرة للمجموعات اليهودية . تلك الوظيفة، التي تمثل تكليلاً للتاريخ الوظيفي للمجموعات اليهودية . والأهم أنها تمثل تجسيداً للمرحلة التي وصلت فيها هذه المجموعات إلى نقطة الاندماج مع المجتمع الغربى، حيث أصبح وجود للمجموعات اليهودية يمثل تحقيقاً حقيقياً للتصورات الغربية، ولأهداف المجتمع الغربى . ولهذا تحولت للمجموعات اليهودية إلى مكانة جديدة،

أصبحت فيها من أهم الجماعات المحققة للتصورات الحضارية الغربية على المستوى السياسى، وأيضاً على المستوى الاقتصادى والثقافى.

وتمت ترجمة هذه اللحظة الاندماجية إلى مسارين: الأول هو إقامة الدولة الصهيونية، التى تمثل نصراً للمجموعات اليهودية، كما تمثل نصراً للمخططات الغربية الرامية إلى تقسيم الأمة العربية والإسلامية، والقضاء على احتمالات نهوضها. وفى نفس الوقت تصبح الدولة العبرية ثمناً للتفوق اليهودى فى خدمة المشروع الغربى. ولكن مشروع الدولة العبرية مثل أيضاً محاولة للتخلص من اليهود، أو من جزء منهم، مما يشير إلى ما وصلوا إليه من حالة تهدد الاستقرار الداخلى للمجتمعات الغربية. وهكذا تم التخلص من فائض الوجود اليهودى، فى المجتمعات الغربية، دون أن تكون هناك أية محاولات جادة للتخلص من كل اليهود، وبما يسمح بتحقيق الاندماج للباقى اليهودى. وكأن التخلص من «الفائض» اليهودى، هو الذى أتاح اندماج «الباقى» اليهودى. ونظن أن تحديد الفائض كان انتقائياً، مما سمح أن يكون «الباقى» الذى يحقق الاندماج أفضل نوعياً، من حيث وجهة النظر الغربية، والتى كان لها دور واضح فى تحديد حركة «الفائض» اليهودى، ومنع وصوله إلى بلاد المهجر الغربية، حتى يستقر فى الدولة الصهيونية الوظيفية.

وفى هذا التوقيت نفسه، نلمح انتهاء دور المجموعات اليهودية الوظيفية، واندماجهم فى المجتمعات الغربية. ومن الواضح أن اليهود اكتسبوا خبرات تؤهلهم للتفوق فى العديد من المجالات، فأصبحت الجماعات اليهودية فى الغرب قادرة على تحقيق مكانة منافسة لمكانة المجموعات والشرائع الأخرى فى المجتمع. وهكذا تم إنهاء التعاقد الظرفى الخاص القائم بين المجموعات اليهودية والمجتمع الغربى، وتحول إلى حالة تعاقدية عادية لمجموعة من المواطنين الغربيين. وتمت التسوية النهائية، من خلال قيام الدولة الوظيفية الصهيونية، والتى حسمت التوترات التى يمكن أن تنشأ نتيجة عملية الاندماج.

ويمكن أن نتصور الموقف الغربى الراهن من دولة الكيان الصهيونى، ومن وجود

اليهود أنفسهم، فنجد عملية المصالحة، التي يحاول فيها كل طرف تحسين وضعه التعاقدى، لا مع الطرف الآخر، بل مع المجتمع كله. حيث أصبح من الواجب أن تعترف المجتمعات الغربية عن موقفها السلبى من المجموعات اليهودية، بعد أن تحقق الاندماج بين هذه المجموعات والمجتمع الغربى، وبعد أن تحققت العلمانية الشاملة، التي تساوى فيها دور المجتمع الغربى العام بالدور الذى كانت تقوم به المجموعات اليهودية. وفى نفس الوقت، سنجد أن المجموعات اليهودية تحاول تحصيل «متأخرات الأجر» عن الأدوار التي قامت بها من أجل المجتمعات الغربية، خاصة بعد أن حققت هذه المجموعات الدولة الوظيفية الصهيونية، والتي تحاول تحقيق ما أخفق فيه الاستعمار الغربى عبر القرون الطويلة، أى إخضاع الأمة العربية والإسلامية والسيطرة على بيت المقدس.

وفى المقابل، نرى أن للمجموعات اليهودية قامت بعدد من الوظائف، عبّر التاريخ الغربى، والتي يعرضها ويصنفها المسيرى فى موسوعته. ونخرج من هذا التاريخ، بصورة توحى بأن المجموعات اليهودية كانت تقوم بالوظائف التي لا يمكن القيام بها فى لحظة ما من قبل المواطن الغربى، المنتمى إلى الأغلبية. ولكنها الوظيفة المستقبلية، التي يتم تأهيل المجتمع لها، ليقوم بها فى المستقبل، دون أن تثير الحفيظة الاجتماعية. وكان وظيفة المجموعات اليهودية، كانت تمثل وظيفة المجتمع فى المراحل التالية، وكانت للمجموعات اليهودية تقوم بها مؤقتاً، حتى يصبح المجتمع مؤهلاً لها، ومتقبلاً إياها أيضاً. ولهذا؛ فنوع التعاقد بين المجموعة اليهودية والمجتمع الغربى، كان يمثل تعاقدًا أكثر مادية من التعاقد الذى يربط المواطن بالمجتمع. ولكنه فى الوقت نفسه، كان يمثل نوع التعاقد الذى سوف يسود فى المجتمع الغربى، فى مراحل تالية.

وبهذا تتصور أن المجموعات اليهودية كانت تمثل «فرق المشاة» فى عملية التطور الحضارى الغربى. وهى أيضاً كانت المجموعات التي يتم من خلالها تجربة الأنماط الجديدة من الحياة. ونظن أن هذا يمكن أن يفسر، إلى حد ما، ما للمجموعات الهامشية من مرونة كافية، تسمح لها بالمخاطرة بالقيام بأدوار لم تكن القبول بعد، حيث تكون تلك المخاطر هى الوظيفة التي نكتسب منها المجموعات الهامشية وجودها. وكذلك، نرى أن المجموعات الهامشية تتصف بالقدرة على المخاطرة،

حيث إن الوضع الهامشى يدفع إلى الميل نحو المخاطرة، حيث تكون الخسائر محدودة.

ونلخص ما سبق فى أن المجموعات اليهودية كانت «المرابى» فى الحضارة الغربية، حينما كان الربا محرماً. وبهذا حققت المجموعات اليهودية وظائف هامة فى الحضارة الغربية، فى وقت كان من الصعب أن يحدث التطور اللازم للقيام بهذه الوظائف من قبل المجتمع عامة. ومع تحقق الحضارة الغربية فيما بعد الحداثة، وبعد أن أصبح المواطن الغربى نفسه مرابياً، تحوَّلت للمجموعات اليهودية إلى ما بعد الوظيفية، حيث أصبحت وظيفتها مثل وظيفة الآخرين فى المجتمع، وبالتالي تأسس لها الوضع الاندماجى.

والدولة الوظيفية الصهيونية، يمكن أن ننظر إليها بوصفها دولة غربية تابعة، أو امتداداً للدولة الغربية فى مشروع استعمارى معاد للأمة العربية والإسلامية. ولهذا فكيان الدولة الصهيونية ليس كياناً طبيعياً، لآ من حيث تكوينه الداخلى فقط، بل من حيث الغرض من وجوده أيضاً. فهى دولة لها وظيفة عند الغرب، أى أنها شركة تابعة للغرب، تقوم بالأعمال الموكَّلة لها، نظير أن يحظى القاثمون عليها بدولة ووطن فى أرضٍ ليست لهم، وكأن فلسطين هى «مكافأة نهائية للخدمة»!

عودة إلى النموذج التفسيرى

إذا عدنا إلى النموذج التفسيرى، لنربط العناصر والأبعاد معاً، يمكن لنا أن نرى المجموعات اليهودية تنتمى - فى ضوء العلمانية الشاملة، وعملية الحلولية الكمونية - إلى الحضارة الغربية. وقد قامت المجموعات اليهودية بوظيفة الحلولية الكمونية؛ فقد كان عليها أن تقوم بتنفيذ عملية إحلال القيم المادية محلّ القيم الإنسانية، ومن قبلها القيم الدينية. وبهذا قامت المجموعات اليهودية بدور المنفذ لعملية الحلولية هذه، التى تتحقق من خلالها دورة التغير الحضارى الغربى. فكانت

بذلك للمجموعات التي تمثل التحقق الأول للعلمانية الشاملة ، وأحد أهم المعابر التي مرت من خلالها العلمانية الجزئية لتصل إلى مرحلة العلمنة الشاملة .

ولا نتصور أن العلمانية تحققت من خلال الجماعات اليهودية فقط ، ولكن كانت لهذه الجماعات وظيفة فيها ، وتمت إقامة علاقات نفعية تعاقدية بين المجتمعات الغربية والمجموعات اليهودية للقيام بهذه الوظائف . ولكن تبقى العلمانية مشروعاً غربياً ، قام من خلال المجتمعات الغربية نفسها . ولكن الوظيفة الخاصة لليهود في المشروع الغربي العلماني هي التي جعلت المجموعات اليهودية تندمج في المجتمعات الغربية وفي السياسة الغربية . ولا نتصور أن فكرة قوة جماعات الضغط اليهودي كافية لتفسير التأثير اليهودي والصهيوني الراهن ، ولكن تميز اليهود ، ضمن القوى الفاعلة في التغيّر الحضاري الذي هدف للوصول إلى ما بعد الحداثة أو العلمانية الشاملة ، هو الذي أعطى لليهود - أو المجموعات اليهودية - دوراً مؤثراً .

نصل من هذا إلى الدور المركزي للمجموعات اليهودية في عملية الحلول في القيم الحاكمة في الحضارة الغربية ، والتي شهدت التحولات التدريجية لمنظومة القيم ، حتى وصلت إلى حالة اكتمالها الحضاري المتمثل في سيادة القيمة المادية ، أو - كما يسميها المسيري - تحقق العلمانية الشاملة . ولهذا ؛ يمكن أن نرى ، كما لاحظ المسيري ، أن الإنسان الغربي المعاصر ، إنسان وظيفي ، وهو يمثل امتداداً للصورة الوظيفية التي تحققت في المجموعات اليهودية . مما يشير إلى أن الإنسان في الحضارة الغربية ، تحول - مع التطور الحضاري الغربي - من دور إلى آخر ، ومن وظيفة إلى أخرى ، حتى وصل إلى مرحلة الإنسان الحضاري الوظيفي . وتُمثل هذه المرحلة أقصى درجات الحلول في القيم الغربية ، حيث يتحول مركز الحضارة إلى المادة البحتة ، ويصبح الإنسان أحد صور هذه المادة . نفهم من ذلك ، أن الدور الوظيفي للإنسان ، والذي يختصر إنسانيته إلى دوره كمنتج مادي ، وكآلة تحقق المنجزات الحضارية - قد تحقّق في المجموعات اليهودية ، وكان ذلك تمهيداً للتحقق على مستوى المجتمع الغربي .

من جانب آخر يمكن أن نربط بين عملية التحول الحضاري نحو العلمانية

الشاملة، وبين الموقف من المجموعات اليهودية في الغرب، حيث تراوح هذا الموقف بين التوظيف والاضطهاد. مما يشير إلى ربط وجود المجموعات اليهودية بمدى الحاجة إليها، وكأن العلاقة الوظيفية، تمثل علاقة استغلال، بمعنى أو بآخر. وهو ما يترجم المفهوم العلماني المادي الذي يربط القيمة بالفائدة المادية المتحققة. ويفسر ذلك تلك العلاقات المتعارضة التي قامت بين المجتمع الغربي والمجموعات اليهودية، والتي تصل إلى صورة تؤكد على التفسير النفعي المباشر، كمفسرٍ أولٍ للعلاقات التعاقدية.



حاولنا في الصفحات السابقة أن نتفاعل مع النموذج المعرفي التفسيري، الذي قدمه الدكتور عبد الوهاب المسيري، والذي نرى أنه من أهم ما قدمته موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية. فالنموذج التفسيري الذي تعرض له الموسوعة، يُعدُّ نموذجاً تفاعلياً، قابلاً للتطوير. وهو في نفس الوقت، يمثل أساساً لرؤية تتجاوز قضية المجموعات اليهودية، وتبحر بنا في البناء الحضاري والتاريخ الحضاري، كما تبحر بنا في البناءات الاجتماعية، والعلاقات التي يقوم عليها التجمع البشري.

ولعل الصفحات المتتالية للموسوعة، تذكّرنا بالحاجة الماسة إلى رؤية عربية إسلامية في المعرفة الحضارية والاجتماعية، فتجربة الموسوعة الثرية توضح لنا أهمية النظر الحضاري الذي يعبر عن الانتماء الحضاري إلى الأمة، حيث يُعدُّ هذا النظر طريق الأمة إلى رؤية الحاضر والماضي، وصولاً إلى التصورات عن المستقبل. ومن جانب آخر، نرى أن النموذج المعرفي التفسيري، الذي قدمه المسيري، في قضية الصراع العربي الصهيوني، يطرح رؤى واجتهادات، يمكن أن تكون أساساً لتأسيس الموقف العربي من هذا الصراع. مما يؤكد أننا نحتاج في كفاحنا المستقبلي إلى رؤية معرفية، تعيد اكتشافنا للواقع المعاصر، كما تعيد اكتشافنا لأنفسنا.



النماذج المعرفية عند «المسيري»، و«كون»

نصر محمد عارف *

قليلون أولئك الذين يمكن أن نجد عندهم فكرة مركزية تنساب في جميع أعمالهم، وتثل عموداً فقرياً يقيم أشتات إبداعاتهم وأفكارهم، أو خاصية «جينية» تجعل لأفكارهم هوية تميزها عن الآخرين. إذ عادةً ما تتوزع الباحثين والكتّاب هموم شتى، تجعل أعمالهم في النهاية واردة من فصائل فكرية مختلفة، أو من طبائع منهجية متعددة. أما أولئك الذين عانوا الفكر ولم يمتحنوه، واستبطنوا الأفكار ولم يستظهروها؛ فإن التحليل المعمق لأعمالهم قد يصل إلى أنها تجليات لفكرة واحدة جوهرية، أو تطبيقات لرؤية منهجية، أو نابعة من ناظم معرفي واحد. فالمرحوم على شريعتي يمكن اعتبار أفكاره جميعها دائرة حول إشكالية واحدة وهي «العودة إلى الذات»، ومالك بن نبي يعتبر مفهوم «الوجهة» مفهوماً محورياً يوظف مجمل أبحاثه وكتاباته، والدكتور حامد ربيع توهجت أفكاره ومشاعره بهوم «أمتي والعالم»، والدكتور منى أبو الفضل تتمحور أفكارها حول مفهوم «المركز» أو «القطب» في المعرفة أو السياسة. أما الدكتور عبد الوهاب المسيري فإن كل أعماله تجليات وتطبيقات لمفهوم «النموذج». فلا تكاد نجد عملاً له إلا وقلب القلب فيه هو فكرة النموذج، ابتداءً من الفردوس الأرضي إلى موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية مروراً بالانتفاضة، و هجرة اليهود السوفيت،

* أستاذ مساعد بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة.

والتحيز، وغيرها. جميع أعماله تشهد على روعة استخدام التفكير النماذجي، وبراعة وقدرة مستخدمه على الفهم المعمق للواقع والاستشراف الصائب للمستقبل. لأن فكرة النموذج هي الخاصية الوراثية للأفكار والأحداث، التي متى تم التوصل إليها استطاع الباحث أن يمسك بتلابيب الظاهرة، وأن يسبر غورها، ويغوص في أعماقها التاريخية وامتداداتها المستقبلية.

وقد يخلط غير المدقق من الباحثين بين فكرة النموذج عند عبد الوهاب المسيري ومفهوم paradigm عند توماس كون. وذلك لأن العقل البشري بصفة عامة دائماً ما يفهم ويحكم اللاحق في إطار المنظومة المعرفية التي شكلها السابق، خصوصاً إذا توحدت الموضوعات أو تشابهت. فمن يقدم أطروحة في مجال معرفي معين يتحكم - بأسبقيته تلك - في تشكيل البنية المعرفية لذلك المجال المعرفي، وفي تحديد أبعادها، وفي تعريف مفاهيمها وبناء علاقاتها، بحيث يتحول كل من يأتي بعده إلى مجرد مضيف إضافية كمية، أو شارح أو مطبق أو مستخدم لتلك الأطروحة أو الفكرة. ويزداد هذا الأمر ويتضخم إذا كان من قدم الأطروحة الأولى ينتمي إلى بيئة متقدمة تُعتبر قبلة للعلوم والمعارف، وإذا كان من كتب في نفس المجال أو قريب منه قد جاء من بيئة فكرية واجتماعية وحضارية تابعة، أو موسومة بالتخلف، أو مغايرة، أو كان منطلقاً من نسق معرفي مختلف في أسسه وقواعده ومنطلقاته وغاياته. وهنا لا تستطيع العين التابعة أن ترى سوى ذلك الشعاع البعيد، حتى وإن كان مصدره فوق حاجبها!

وهنا نجد أن ما قدمه المسيري في أعماله المتعددة وعلى رأسها موسوعة الصهيونية يُعتبر بلا أدنى شك تجاوراً معرفياً، وبخطوات بعيدة، لأطروحات توماس كون. بل إنه يُعتبر مرحلة جديدة في تطور العلاقة بين العلم والفلسفة بصفة عامة، وبين الفلسفة والعلوم الاجتماعية بصفة أكثر خصوصية. ولو أن إسهامات المسيري قد رصدت باللغة الإنجليزية، ولم يكن اسمه «عبد الوهاب»؛ لاعتُبرت أطروحته ثورة في إيستمولوجيا العلوم الاجتماعية والإنسانية! ولكن، والحال هكذا؛ فإن أي عمل فكري وإن كان متجاوزاً لزمانه وإطاره المعرفي والاجتماعي، يصدر بلغة

أصبحت لغة محلية بعد أن كانت لغة العلم العالمية، وفي مجتمع تراجعت فيه المعرفة لصالح المصلحة، وتراجع فيه العلماء ليُفسح الطريق للبهلوانات والدجالين وعرضى القفا، وتقهقرت فيه القراءة والتفكير لصالح الرؤية العارية عن التأمل، والسماع الأصم عن التفكير - مثل هذا العمل سيظل مطمورا، حتى تتمكن من رؤيته عين تحررت من كل تلك الحُجب.

فى ظل كل ذلك كان لابد من تقديم هذه القراءة المتواضعة لمنظومة المسيرى المعرفية، لعلها تكون - إذا أصابت - مفتاحاً لفهم أفكار هذا الرجل الذى أفنى حياته فى محراب العلم. وتأتى هذه المحاولة إيمائاً من الباحث بأن الأمم لا تتقدم إلا إذا استطاعت امتصاص رحيق علمائها ومفكرها، وتحويله إلى عسل شهى تمتصه عقول عامة الناس بسهولة ويسر. ولا تتقدم كذلك إلا إذا كان علماءها ومفكروها هم رموزها، وقدرتها ونجومها، لأن هؤلاء هم، وحدهم، القادرون على الارتقاء بينائها الفوقى، بعقلها وفكرها، وهم أيضاً القادرون على إغاثة أمة من الأمم عند التياث الظلم - على حد تعبير الإمام الجوينى. أما إذا كان نجوم أمة من الأمم أو المثل الأعلى فيها هم أولئك الذين خلّقوا أقياء الأقدام، أو رقيقى الصوت، فلك أمة يصبح فيها من هو مثل المسيرى «فائض قيمة» لا حاجة لأولئك فيه!

ولكن تظل هناك قاعدة أن الفكر لا يسقط بالتقادم، وأن ما نقدمه اليوم قد يؤتى ثماره الحقيقية بعد قرن أو قرنين. وقراءة سريعة لعدد ونوعية من تأثر بأفلاطون، أو أرسطو، أو ابن خلدون، أو ابن تيمية، أو السيوطى، أو الأفغانى، أو الطهطاوى، أو حتى كارل ماركس، أو لينين، أو غيرهم - تبين أن أفكارهم تحوّلت بعد قرن أو قرون إلى كائنات حية تسعى فى عقول الناس وفيما بينهم.

ومن بدّهيات العلم أن المقارنة الظاهرة أو الضمنية هى أفضل مناهج تحليل الأفكار والظواهر الاجتماعية، ذلك أنه من خلال المقارنة تستطيع الدراسات الاجتماعية والإنسانية أن تستغنى عن التجربة فى العلوم الطبيعية. فالمقارنة هى منهجية الفصل والتمييز والتحليل المعمق لعناصر الاختلاف والاتفاق، وفحص أسباب هذا الاختلاف أو ذلك الاتفاق، وتبيين آثارهما والنتائج التى يؤدى كل

منهما إليها. وفي السياق التالي سوف نقارب فكرة النموذج عند كل من عبد الوهاب المسيري وتوماس كون، مركزين على البنية الإستمولوجية لهذه الفكرة وليس تطبيقاتها، محاولين قدر المستطاع التعميم والتجريد، وتجنب الدخول في التفاصيل والحجج والبراهين. ذلك أن طبيعة هذا الموضوع والهدف منه لا تستوجب أكثر من ذلك. مع الإقرار ابتداءً أن هذه الدراسة ينبغي أن تكون مجرد الحرف الأول في جملة مفيدة، ينبغي الوصول إليها في تحليل المبرزين من مفكرينا وعلمائنا، وعلى رأسهم الدكتور المسيري، تحليلًا علميًا يبتغي الوصول إلى حقائق الأمور دون انحياز أو تحيز.

أولاً: تاريخية نموذج كون ومستقبلية نموذج المسيري

إن محاولة توماس كون، على الرغم من أنها المحاولة الرائدة في هذا المجال، وقعت بمفهوم النموذج المعرفي paradigm عند حدود تفسير حركة التاريخ العلمي وتطوره. فقبل ظهور كتاب توماس كون بنية الثورات العلمية كان تاريخ العلم يقوم على الرؤية التراكمية لتطور العلم ونظرياته وفروعه، حيث تم اعتبار الإضافات الكمية للعلم مقدمة لإحداث تغييرات كيفية أو نوعية. بمعنى أنه كلما ازداد إسهام العلماء والباحثين في حقل علمي معين، وبالاكتفاء على النظريات المتعارف عليها، كلما تقدم هذا الحقل العلمي وتطور وسار خطوات إلى الأمام. وعندما جاء توماس كون استعمار مفهوم paradigm من علم اللغة - وهذا المفهوم كان يعني «الوزان» أو الميزان النحوي -، ونقله إلى فلسفة العلم واعتبره مفهوماً تفسيرياً - أو إن شئت فقل: نظرية تفسيرية -، ينظر إلى العلم ليس كتراكبات كمية، وإنما كقتلات نوعية أو ثورات تخرج عن المألوف وتتجاوزوه وتؤسس لرؤية جديدة. فال تغيير يحدث عادةً في النموذج المعرفي paradigm وليس في النظريات، أو الموضوعات، أو القوانين العلمية، أو النتائج البحثية؛ إذ العلم عند كون هو مجموعة ثورات تعتبر كل واحدة منها رفضاً لما سبقها، وتأسيساً لحالة جديدة للعلم، يكون السابق عليها مجرد مادة خام يُعاد استخدامها إذا كانت مناسبة في

النموذج الجديد. وهنا نجد أن نموذج توماس كون يقوم في جوهره على تفسير تطور تاريخ العلم، وأقصى ما يصل إليه هو تفسير حاضره، ومعركة وتحديد النموذج أو النماذج المعرفية السائدة في فترة معينة، تاريخية أو معاصرة.

أما مفهوم النموذج عند المسيرى فإنه يتوجه بصورة أكثر نحو المستقبل، انطلاقاً من الحاضر وتأسيساً على التاريخ. وذلك لأن مفهوم النموذج عنده يركز بصورة أساسية على إدراك «سر الظاهرة» الاجتماعية، أو السياسية، أو الفكرية، وفكّ شفرتها، ونزع الحجب عن جوهرها ومكون أسرارها، حتى يكون الإدراك أقوى بمسارات تطورها، والمعرفة أكثر رسوخاً بصيرورتها المستقبلية. فتحليل الفكر الغربي من خلال نموذج «العلمنة»، وتجريد الوجود اليهودي في نموذج «الجماعة الوظيفية» - هو تحليل يقوم في جوهره على استقراء دقيق، ومعقّد وشمولى، لتاريخ هاتين الظاهرتين، وفي نفس الوقت هو تحليل جاد في منهجه للتفاعلات الداخلية لهاتين القضيتين. لكنه، في نفس الوقت، يقدم أداة منهجية لفهم وتفسير ظواهر مستقبلية. فدراسته لتاريخ اليهود في أوروبا تفسّر ما حدث وسيحدث في روسيا ما بعد الاتحاد السوفيتي، حيث إن مفهوم «الجماعة الوظيفية» يقدم نموذجاً تفسيرياً غاية في الإصابة والتحديد وعمق التحليل، كذلك نموذج «العلمنة» لا يحتاج إلى أن يكون ظاهرة تاريخية حدثت في أوروبا إبان خروجها من القرون الوسطى، وإنما هو نموذج تفسيري يُستخدم، أو هو قابل للاستخدام، في مختلف حضارات وثقافات العالم على مر التاريخ وفي المستقبل. وذلك أن تجريد عملية العلمنة في نموذج جوهره فكرة التوجّه إلى الدنيا أو إلى اللذة يجعل من هذه العملية حالة حدث، وما تزال تحدث، وستحدث، في تجارب بشرية مختلفة. ومن هنا؛ فإن نموذج المسيرى نموذجٌ تطلّعه وتشرّقه إلى المستقبل أكثر من توماس كون، الذي ركّز بصورة أساسية على تحليل حركة تاريخ العلم.

ثانياً: عمومية نموذج كون وخصوصية نموذج المسيرى

إن نموذج توماس كون بطبيعته يتعامل مع المستويات الكلية في عموميتها، حيث

تبرز قدراته التفسيرية والتحليلية عند استخدامه على مستوى تطور المعرفة بصورتها الإجمالية، أو تطور العلوم العامة أو العلوم الاجتماعية أو الطبيعية أو أى علم من تلك العلوم. وهنا نجد أن ما قدّمه توماس كون يمثل إنجازاً فائق القدرة فى تحليل تطور أى من تلك المستويات التى سبقت الإشارة إليها. فنستطيع باستخدام نموذج توماس كون أن نفهم - وبصورة أقرب ما تكون إلى الدقة - تطور أى علم منفرد أو مجموعة من العلوم؛ كالعلوم الطبيعية أو الاجتماعية أو الإنسانية، أو أن نفهم تطور المعرفة العلمية فى مجالها. وعند هذا الحد تقف قدرات نموذج كون ولا تستطيع تعدى هذه المرحلة؛ لأن توماس كون ذاته فى تعريفه للنموذج المعرفى paradigm حدّد هذا المفهوم بأنه مجموعة متألّفة منسجمة من المعتقدات، والقيم، والنظريات، والقوانين، والأدوات، والتكتيكات، والتطبيقات، يشترك فيها أعضاء مجتمع علمى معيّن، وتمثل تقليداً بحثياً كبيراً، أو طريقة فى التفكير والممارسة، ومرشداً أو دليلاً يقود الباحثين فى حقل معرفى معيّن. وهذا التقليد المعرفى أو الدليل يقوم على خمسة عناصر أساسية هى:

١ - منظومة من المفاهيم التى تُستخدم فى صياغة الفروض النظرية بصورة مباشرة أو غير مباشرة.

٢ - منظومة نظرية تتمثل فى مجموعة من الفروض المترابطة فى بناء منطقى يعطى كل مفردة فيه وضعها.

٣ - قواعد للتفسير تحدّد ماهية المعانى والدلالات التى تحملها المفاهيم المستخدمة فى وصف الظواهر.

٤ - منظومة من الإشكاليات المعرفية التى تمثل الأسئلة التى ينبغى أن يقوم الحقل العلمى بالإجابة عليها أو البحث فيها.

٥ - عنصر التحكّم التكوينى فى الأسس الأربعة السابقة، الذى يحدّد ماهية وشكل العناصر الأخرى: المفاهيمية، والنظرية، والتفسيرية.

ومن هذا يتضح أن ما قصده توماس كون بنموذجه لا يتعدى حدود المعرفة

العلمية المؤطرة بحقول معرفية تحمل صفة العلم واسمه . فهو نموذج كُلى يتعامل مع الأطر الكلية للعلم ، ولا يستطيع التحرك فيما دونها . أى أنه نموذج يقتصر على العلوم كعلوم فى صورتها الكلية ، ويصعب استخدامه فيما هو دون ذلك ، أو خارج إطار الحقل الأكاديمى بصفة عامة .

أما نموذج المسيرى فعلى الرغم من أنه ينطلق من تقديم إجابات عن الأسئلة النهائية - أو الأسئلة الكبرى - ، فإنه يتعامل - وبصورة مباشرة - مع القضايا التفصيلية والجزئية والواقعية بنفس درجة الكفاءة التى يتعامل بها مع القضايا الكلية . فالمسيرى فى بنائه لفكرة النموذج يؤسس مقولاته على إجابات واضحة محدّدة للأسئلة النهائية الكبرى ، تلك الأسئلة التى لا يبدأ فكر ، ولا يؤسس علم ، ولا تنهض حضارة - إلا بعد الإجابة عنها بصورة أو بأخرى ، إجابة صائبة أو غير صائبة ، إجابة نهائية أو مؤقتة . فكونها أسئلة نهائية لا يعنى أن الإجابات التى سوف تقدّم عنها إجابات نهائية . فهذه الأسئلة هى فى ذاتها نهائية وشاملة ، لأنها تتعامل مع الأسس العميقة للوجود الإنسانى فى الكون . أى أنها أسئلة أنطولوجية بطبيعتها ، تحاول أن تستجلى مبررات ، وطبيعة ، وغايات ، ونهاية الوجود الإنسانى ؛ فتثير التساؤل حول مصدر الوجود الإنسانى ، وعلة هذا الوجود ، وطبيعته ، وعلاقاته والموجودات الأخرى ، وضوابط هذه العلاقات ، وغاية الوجود الإنسانى ونهايته ، والمصير الذى سوف يؤول إليه وطبيعته ، وعلاقة هذا المصير بالوجود . . . إلخ . وهى فى جوهرها أسئلة لا يستطيع العقل البشرى أن يقدم لها إجابات نهائية ، لذلك فهى أسئلة نهائية أو كبرى ؛ لأنها تظل تُثار ، طالما أن هناك إنساناً موجوداً .

والمسيرى يرى أن الإجابة عن هذه الأسئلة ، بغض النظر عن طبيعة هذه الإجابة ، هى المقدمة الأولى لتأسيس مفهوم النموذج ، وتوظيفه ، وتفعيله . فالنموذج - على أى مستوى من المستويات التحليلية : الكلية ، أو الجزئية العامة ، أو التفصيلية - لا يمكن إحسان توظيفه ، وإتقان استخدامه دون فهم طبيعة الإجابة عن الأسئلة النهائية فى النسق المعرفى الذى يوجد فى إطاره هذا النموذج ، أو يوظف فيه . فعلى سبيل المثال : لا يمكن تطوير أو استخدام نموذج

«العلمنة» دون فهم الإجابات المقدمة عن الأسئلة النهائية فى السياق الذى توجد فيه عملية العلمنة . ونفس الأمر بالنسبة لنموذج «الجماعة الوظيفية»: لا يمكن فهمه أو توظيفه إلا إذا تم الوصول إلى الإجابات التى قدمتها اليهودية عن الأسئلة النهائية. . . إلخ .

وعندما يأتى الأمر إلى الإسلام نجد أنه قد استوعب إجابة تلك الأسئلة النهائية، وشملها فى علم العقيدة - أو علم التوحيد . حيث تقدم العقيدة معظم، إن لم يكن كل، تلك الإجابات حول مصدر وجود الإنسان وعلته وغايته، وعلاقاته وطبيعته . لذلك - وينفس المنطق - لا يمكن تطوير أو توظيف أى نموذج فى النسق المعرفى الإسلامى دون فهم الإجابة عن الأسئلة الكبرى لذلك النسق .

وبعد أن تم وضع الأسس التى يُبنى عليها النموذج نجد أن المسيرى يرى أن النموذج المعرفى هو عملية مُعقَّدة متواصلة متعددة المراحل، تبدأ من تجريد الواقع الممتد تاريخياً لاستخلاص النظم المعرفى الذى يُنظم تجارب، وأحداث، ووقائع، وظواهر اجتماعية أو ثقافية أو سياسية . . . إلخ عبر فترات زمنية ممتدة؛ ليجعل منها ظاهرة واحدة، أو عائلة واحدة من الظواهر المشتركة . ذلك التجريد لا يقوم على الاجتزاء أو البتر، وإنما يقوم - فى أساسه - على استخلاص روح الظاهرة، والوصول إلى «رمزها الجينى» . أو بعبارة أكثر دقة: هو محاولة رسم الخريطة الجينية للظاهرة، لفصلها وتمييزها عن الظواهر الأخرى، وفى نفس الوقت للوصول إلى فك شفرتها، وفهم جوهر كينونتها، وسر وجودها، الذى إذا تم كشفه سهَّل بعد ذلك فهم وتحليل تجلياتها الواقعية، والأشكال المختلفة التى تتخذها فى صيرورتها التاريخية، والصور المتنوعة التى تُطلُّ بها على المجتمعات المختلفة فى العصور والعهود الزمنية المتباعدة، والحالات المتعددة التى تتشكل فيه بصورة تُوهم الناظر السطحي أنها ظواهر مختلفة، أو حالات متناقضة، بينما حقيقتها أنها نموذج واحد يظهر فى صور متعددة وحالات متنوعة . ومن هنا؛ فإنه إذا ما تم كشف هذا النموذج، فإن طلاس تلك الظواهر تكون قد تم فكُّها، وتكون شفرتها قد تم تفسيرها . تماماً مثلما حدث مع اللغات القلمية حين تم الوصول إلى فك رموزها كما فى حالة الهيروغليفية وحجر رشيد . فالنموذج كما يراه

المسيرى هو مفتاح فهم الظواهر، ووسيلة فك مغاليتها، وأداة استنطاقها لدفعها لأن تبوح بأسرارها، وتكشف خباياها. ومن هنا فالنموذج بهذا المعنى أداة كاشفة، ولغة شارحة، ومنهج تحليلي وتفسيري.

ثالثاً: سكونية نموذج كون وديناميكية نموذج المسيرى

على الرغم من أهمية ومحورية فكرة النموذج التى قدّمها توماس كون، فإنه يمكن القول - دون افتئات - إنه نموذج سكونى؛ حيث إنه يقف عند تفسير التغير فى الأنساق المعرفية الكلية وما يتفرع عليها، أو ينبثق منها من علوم، ومعارف، وتيارات فكرية كبرى. ومن هنا؛ فإن هذا النموذج يتعامل مع تغيرات نوعية كبرى تمثل ثورات علمية، أو نقلات جوهرية لا تقع فى الواقع إلا كل عدة عقود من الزمان، وأحياناً تستغرق القرن أو ما يزيد.

ومن هنا أيضاً؛ فإن استخدام الباحثين لنموذج توماس كون يظل - فى التحليل الأخير - محدوداً بحدود نوعية معينة من الدراسات، تقتصر على تلك الدراسات التى تعالج قضايا العلم ومدارسه نظرياته، وتحولاته الكبرى، سواء أكان المقصود بالعلم هنا كل العلوم، أم فصيلة معينة منها، أم علماً محدداً، أم مدرسة علمية داخل أحد الحقول المعرفية المتعارف على أنها علوم. وفى كل تلك الأحوال يظل النموذج نظرياً فلسفياً مجرداً، موجّهاً بصورة أساسية إلى الظواهر الأكاديمية. وفى ذات الوقت يكون تعلّقه بالواقع قليلاً، وتعامله مع الظواهر الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، والثقافية... إلخ - أقل، إن لم يكن نادراً.

ونموذج هذه صفته يكون محدود الاستخدام، قليل «التدوير» بين الباحثين، مقصوراً على طائفة معينة منهم، وهى فى الواقع طائفة قليلة؛ لأنها تمثل نخبة المثقفين والباحثين والعلماء.

أما نموذج المسيرى؛ فإنه على العكس من ذلك تماماً. فهو نموذج يجمع ما بين التجريد الشديد، وما بين الواقعية المفرطة. فهو على الرغم من تجريده، واقعى، يتعامل

.. وبصورة فعالة - مع الأبعاد الفلسفية والدينية والنفسية والاقتصادية والاجتماعية والفنية . . الخ؛ فيستطيع أن يفسر ظاهرة معقدة مثل الانتفاضة الفلسطينية من خلال دلالات الأداة المستخدمة فيها وهي الحجر ، وينفس الاقتدار التحليلي يستطيع تحليل المجتمع الأمريكي من خلال فيلم سينمائي مثل «صمت الحملان»، ويفسر حضارة مثل الحضارة الغريبة من خلال سلعة استهلاكية معينة . ومن ثم؛ فإن في نموذج من الحركة والقابلية للاستخدام ما لا يجعله حبيس فلسفة العلم أو نظرياته .

ونظراً لأن نموذج المسيرى يتم بناؤه من خلال الظواهر الواقعية - سواء أكانت تاريخية أم معاصرة ، بحيث يكون في جوهره مستمداً من الواقع وما وراثياته من أسئلة نهائية ، أم متضمنات أيديولوجية ، أم تحيزات ثقافية - فإن هذا النموذج في جوهره رسم لخريطة التضاريس المنظورة وغير المنظورة للواقع ؛ ومن ثم فإنه يكون أقدر تعبيراً عن ذلك الواقع ، وأكثر اقتداراً على فهمه وتحليله وتفسيره . وهذه الطبيعة الواقعية للنموذج تجعل من فكرة النموذج فكرة مجردة ، إذا ما استطاع الباحث فهمها واستبطانها ؛ لأنه يكون حيثئذ قادراً على اكتشاف النماذج الموجودة ، أو تطوير نماذج جديدة لتناسب والظواهر محل الدراسة .

ومن هنا ؛ فإن فكرة النموذج عند المسيرى ما هي إلا فكرة/ أداة . أى أنها أداة بحثية ، إذا أحسن الباحثون استخدامها فإنها تعينهم على الاقتراب من الحقيقة وملامسة نورها . فالنموذج عند المسيرى يستمد ديناميكيته من طبيعته التي تجمع ما بين الفلسفة ، والمنهج ، والأدوات . فهو نموذج فلسفي/ منهجي/ أدواتي . أى أنه ينطلق من كليات فلسفية ليقدّم منهجاً للتعامل مع الواقع ، وفي نفس الوقت يحدد أدوات هذا المنهج التي إذا استخدمها الباحث فإنها تقوده إلى طريق الحقيقة ، أو ترسم له علامات على ذلك الطريق .

وهنا يكمن الفارق بين نموذج المسيرى ونموذج كون . فالثاني محدّد المعالم والمكونات ، ويمثل وصفاً جاهزة ، ما على الباحث إلا استخدامها ، وتوظيفها . أما نموذج المسيرى ؛ فإنه يقدّم طريقة لصناعة هذه الوصفة العلاجية ، أى أنه يعطى الباحث الفرصة التي يستطيع بها أن يكشف النموذج المناسب للتعامل مع

موضوعه، أو أن يقوم هو نفسه بتطوير هذا النموذج. فـنموذج المسيرى نموذج متحرك، قابل للتغيير والتطوير والتعديل. ونموذج كون نموذج واضح المعالم ساكن، لا يملك الباحث إلا استخدامه وتوظيفه.

رابعاً، حتمية نموذج كون والانفتاح لنموذج المسيرى

إن نموذج توماس كون يجعل التحولات العلمية الكبرى رهينة بالتحول فى المجتمع العلمى، أو الجماعة الأكاديمية فى هذا العلم أو ذاك. فاية ثورة علمية- مهما بلغت جدارتها، ومهما كانت أطروحتها من الإبداع والتطور- لا يمكن أن تتحقق واقعياً- أى لا يمكن أن تكون ثورة فى العلم- ما لم يتبنها المجتمع الأكاديمى أو غالبيته. فالتحولات الكبرى فى العلم لا تحدث فقط لأن هناك عبقرى استطاع اختراع فكرة، أو اكتشاف قانون طبيعى فحسب، وإنما لأن جزءاً يُعتمد به من المجتمع العلمى قد تبنى هذا الاقتراح، أو ذاك الاكتشاف. وحتى تتحقق ثورة علمية حقيقية، بالانتقال من نموذج معرفى إلى آخر، لابد أن تهجر غالبية المجتمع العلمى النموذج القديم، وتتبنى النموذج الجديد. وبدون ذلك لن تكون هناك ثورة علمية بالمعنى الذى قدمه كون.

والمجتمع العلمى عند توماس كون هو أفراد الجماعة البحثية الذين يتشاركون فى التخصص فى حقل معين، وينتمون إلى نفس المنظمات، والاتحادات العلمية، ويحضرون نفس المؤتمرات والندوات، ويشاركون فى نفس الدوريات، أى أولئك الذى يستخدمون لغة علمية مشتركة، ويلدسون نفس الظواهر، ونفس الأدوات والمناهج. وهذه الجماعة العلمية أو المجتمع الأكاديمى قد يكون مجتمعاً واحداً فى جميع أنحاء العالم، مثل مجتمع العلوم السياسية أو مجتمع علم الاجتماع. . . الخ، أى أولئك الباحثين الذين ينتمون إلى دول وحضارات وثقافات مختلفة، ولكنك عندما يأتى الأمر إلى ممارستهم العلمية تجدهم متوحدين فى المراجع والدوريات والمؤتمرات والمفاهيم والمناهج والأدوات. وقد يكون هذا المجتمع محلياً أو إقليمياً، وإن اشترك والمجتمع العالمى فى بعض الخصائص أو بعض الهموم البحثية.

وبالتعويل على المجتمع العلمى، واتخاذهُ المتغيرَ الأساسى فى بناء وتشغيل فكرة النموذج- يكون توماس كون قد أخضع، إستمولوجياً، العلمَ لصالح علم اجتماع العلم. ومن ثمَّ؛ فإن أى تغيير علمى- مهما بلغت أهميته، وجذريته، وضرورته- لن يؤتى ثماره على مستوى تغيير النموذج المعرفى ما لم يتبنَّه المجتمع العلمى. فجوهر المسألة هو تبنى المجتمع العلمى هذا التغيير، من خلال ازدياد أنصاره ومستخدميه حتى يتحولوا إلى أغلبية. من ثمَّ؛ فإن الأفكار الكبرى فى العلم خاضعة لعدد الأنصار ونفوذهم، فإذا ازداد أنصار فكرة ما تحققت واقعياً، وإلا قُضى عليها فى المهد ولم تنتشر، ومن ثمَّ؛ لا يكون لها أثرٌ ولا تحدث ثورة علمية، وبالتالى، لن تشكل نموذجاً معرفياً جديداً.

وهنا يكون توماس كون قد أسَّس لحتمية اجتماعية تتحكم فى التحولات العلمية الكبرى، بحيث جعل قوى ومحددات المجتمع العلمى هى المتغيرُ المستقل، بينما تكون التحولات العلمية هى المتغيرُ التابع، وبصورة دائمة لا فكّك منها. وبذلك يصبح العلم رهين حتمية مجتمعية، تحددها القوى المسيطرة فى المجتمع، خصوصاً قوى التمويل والإدارة والتحكم.

أما عند المسيرى؛ فإن مفهوم النموذج كامن فى الظواهر الاجتماعية والفكرية، لا يتوقف اكتشافه واستخدامه وتوظيفه على أية قوى اجتماعية أو علمية، بحيث يستطيع أى باحث منفرداً أن يكشفه ويخرجه إلى حيز الوجود، دون أن تكون هناك ضرورة للحصول على إجماع علمى من مجتمع أكاديمى معين.

ومن هنا؛ فإن مفهوم النموذج كما قدَّمه المسيرى مفهوم مفتوح ومنفتح، لا تحدُّ قيود، ولا تتحكم فيه حتميات معينة، وذلك لأنه يستخدم مفهوم النموذج بصورة تقترب من مفهوم النهج، ولا تتطابق وإياه. على عكس توماس كون، الذى يعنى النموذج لديه مفهوماً يجعله أقرب إلى مفهوم النظرية الكبرى. والاستخدام المنهجى للنموذج يحمره من كل القيود الفلسفية والمجتمعية؛ إذ يصبح فى جوهره البعيد مطيةً للوصول إلى الحقيقة، ومرشداً ودليلاً لالتماس قيس من نورها، وليس أيديولوجية علمية أو رؤية كونية. فهو وسيلة ضرورية إذا تسلَّح بها الباحث،

وأدرك معناها، وأجاد استخدامها، فإن من المؤكد أنه سوف يستطيع التعامل مع الظواهر التي يقوم بدراستها بصورة أكثر براعةً واقتداراً، ويكون فهمه وتحليله وتفسيره لها أكثر قرباً من الواقع والحقيقة.

وخلاصة القول: أنه يمكننا أن نؤكد على حقيقة أساسية، وهي أن ما قمنا به في هذه الورقة، من مقارنة بين توماس كون وعبد الوهاب المسيري، لم يكن يهدف إلى تقديم رؤية ترجيحية بين الاثنين. إنما كان يسعى بصورة أساسية إلى إبراز عناصر التمايز بينهما. وبصورة أخرى إلى وضع ما قام به الدكتور المسيري في إطار عالمي، وهذا هو موضعه الحقيقي، وإن كان هو لم يسعَ إلى ذلك ولم يهتم به، على الرغم من أن إسهاماته في هذا المجال تقارع أعظم ما قدمه الفكر الغربي في تطوراتهِ الأخيرة، وتتفوق عليها، إذ أنه استطاع توظيف واستخدام فكرة النماذج بصورة أكثر من فائقة. ولعل مطالعة موسوعته عن الصهيونية تقدم دليلاً لا يقبل النقاش على القدرة والتمكّن في تطوير مفهوم النماذج، ثم استخدامه في تحليل أطر فكرية، وعقائدية وسياسية وتاريخية وثقافية، امتدت من اليهودية التاريخية إلى الصهيونية العلمانية، مروراً بمعظم - إن لم يكن كل - التكوينات الفكرية الأوروبية التي لم تنفك عن اليهود وإسهاماتهم في مختلف العلوم والفنون.

حفظ الله المسيري، وقبض له من تلاميذه ومحبيه من يعطى أعماله الوقت والجهد اللازمين لتحليلها التحليل العلمي الرصين، الذي يجعل منها منجماً للأفكار التي تحتاجها أمتنا بصورة حيوية، لا سيما في لحظتها التاريخية هذه.

* * *

المراجع

* Thomas S. Kuhn, **The Structure of Scientific Revolutions**, Second Edition, Enlarged, (Chicago: The University of Chicago Press, 1970).

* Margret Masterman, "The Nature of Paradigm". in: Imre Lakatos, and Alan Musgrave. eds., **Criticism and the Growth of Knowledge**, (London: Cambridge University Press, 1970).

* Egon G. Guba, "The Alternative Paradigm Dialog" Egon G. Guba. ed., **The Paradigm Dialog**, (London: Sage Publication, 1990).

* د. عبد الوهاب المسيرى: نهاية التاريخ: مقدمة لدراسة بنية الفكر الصهيونى (القاهرة: مركز الدراسات السياسية بالأهرام، ١٩٧٢).

* د. عبد الوهاب المسيرى: الفردوس الأرضى: دراسات وانطباعات عن الحضارة الأمريكية (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩).

* د. عبد الوهاب المسيرى: الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية: دراسة فى الإدراك والكرامة (القاهرة: طبعة خاصة، ١٩٨٨).

* د. عبد الوهاب المسيرى: هجرة اليهود السوفيت: منهج فى الرصد وتحليل المعلومات (القاهرة: دار الهلال، ١٩٩٠).

* د. عبد الوهاب المسيرى: الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ: رؤية حضارية جديدة (القاهرة: دار الشروق- الطبعة الأولى، ١٩٩٧).

* د. عبد الوهاب المسيرى: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد (القاهرة: دار الشروق- الطبعة الأولى فى ٨ مجلدات، ١٩٩٩).

*

فى الرؤىة التماذجىة العامة

سمات التماذج المعرفى عند المسىرى

أسامة القفاش *

فى عام ١٩٧٥ صدر عن مركز الدراسات السىاسىة والاسىراىىجىة بالأهرام كىاب بعنوان موسوعة القاهىم والمصطلحات السهىونىة : رؤىة نقدىة . وكان هذا الكىاب بمثابة حجر الزاوىة فى معرفى بالدكتور المسىرى .

فوجىئت أولاً بالطرىقة التى ىناول بها المؤلف المعلوماء الخام . فعلى غىر عادة كىابة الموسوعات ، ىقدم الكاىب المعلوماء فى إطار علاقتها بالمعلومات الأخرى وفى إطار رؤىة عامة حاكمة . مثلاً عندما تكلم عن «الماساءا»^(١) ، أطر لها فى بنىة الحضارة الرومانىة ، وبالىالى جاء تفسىره للواقعة التاريخىة مآلفاً عن التفسىرات السهلة والمعآادة ، التى تبتلع كل ما ىقدم ، والى تدور فى إطار ما ىسمى بـ «عُقْدة الماساءا» وعىر ذلك . فعندما آمن الىهود الرومان المحاصرىن ، اسىسلم هؤلاء فذبىوا . وعندما دارى الدائرة على الىهود ، رفضوا الاسىسلام ، لموقفهم السابق . إذن ، انىهى الهالة السحرىة المنسوجة حول تلك الواقعة ، وأصبآى حادثة تمرد فى إطار إمبراطورىة ذات بنىة حضارىة معىنة ، ىشكّل الشار والمعاملة بالمثل أآد أهم عناصر الضبط فىها .

* ناقد سىمآالى .

(١) د . عبد الوهاب المسىرى ، موسوعة القاهىم والمصطلحات السهىونىة ، ص ١٤ .

هذه الطريقة التي تنتقل بالخاص إلى العام، ومن ثمّ تضعه في نموذج تفسيري، ساعدتني كثيراً في فهم الكثير من الأحداث والوقائع سواء التاريخية أو المعاصرة.

لكن الدهشة من الموسوعة لم تتوقف عند هذه النقطة. فعلى عكس المعتاد لم يكتب الدكتور المسيري المصطلح العبري كما يأتي، وكما اعتدناه. فلم يكتب «العالياه» ولا «بو على تسبون»، بل كتب: «الهجرة إلى فلسطين»، و«حزب عمال صهيون». وقد برر هذا بأن هذه الطريقة التي انتهجها ترفض الانغلاق المصطلحي - أو بتعبيره: «الجيتو المصطلحي»^(١) - الذي يرتبط بالعقيدة الصهيونية، التي ترى أن اليهودية انتماء قومي. ومن ثمّ؛ فقبول المصطلح العبري إنما هو، في جوهره، قبول بالعقيدة الصهيونية. هذا الربط بين الرؤية العامة والعقيدة وبين المفاهيم والمصطلحات التي تدعى العلمية، وتتحل لنفسها صفة الموضوعية والتحرر - مكنتني من رؤية مفهوم العلم في إطار جديد، وساعدني فيما بعد على معرفة أن النموذج والإطار ليس بموضوعي ولا بحيادي، ولكنه يحوي داخله تحيزاتٍ وبنيتَه العقائدية كذلك.

أيضاً لم يتوقف تعجبي وإعجابي بهذا العمل عند هذه النقطة الثانية، وإنما كان المصدر الرئيس لعجبي وإعجابي في أن هو هذا التجاوز المذهل للرؤية الأخلاقية التأمرية التي كانت سائدة، وما زالت. والتي ترى المؤامرة الصهيونية اليهودية مؤامرة شيطانية للسيطرة على العالم في كل شيء وكل مكان وزمان!^(٢). فالمسيري يرى أن المطلوب ليس تقديم التفسير الذي يفسر كل شيء، ولكن التفسير الأقرب إلى الدقة في لحظة زمنية بعينها، والذي يقدم مستوى على مستوى آخر لرؤية الظاهرة في حركتها، وليس بوصفها شيئاً ساكناً عبر التاريخ والزمان.

يقرر المسيري في الموسوعة أنه استخدم المنهج النبوي، بيد أن المصطلح هنا لا علاقة له بالنبوية كنظرية أو فلسفة. فهو يقصد، تحديداً، استخدام المنهج التحليلي الذي يقرر علاقات الأجزاء بالكل، ويحدد المستويات المتداخلة، ومن ثمّ يفصلها

(١) نفس المرجع، ص ١٧.

(٢) نفس المرجع ص ٢١.

ويرتيبها . وعلى سبيل المثال يحلّل «الكيبوتس» ليس بوصفها مزرعة تعاونية واشتراكية، منظروها هم فلان وفلان، ولكن بوصفها مزرعة استيطانية عسكرية زراعية، وعسكريتها ترتبط أساساً باستيطانيتهما، وأن «الجماعية» و«الاشتراكية» ما هما إلا وسيلتين لازمتين للاستيطان^(١).

شكّلت الموسوعة عندى نقطة «تفصل» هامة . فحين اقتنيتها كنت أظن أنى سألجأ إليها سعيًا وراء المعلومات والأرقام والتعريفات، وحين قرأتها عرفت أنى اكتشفت منهجاً وطريقة تحليل .

ولقد تابعت المسيرى وكتاباته عبر السبعينيات والثمانينيات، أتلقف ما تفرزه المطابع من كتاباته - وهو كمّ غزير - فأقرأه وأتعلّم، وأكتشف تطوره الفكرى والنظرى، وأرى استمرارية المنهج من موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية، إلى الفردوس الأرضى، إلى الأيديولوجية الصهيونية، إلى الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية.

ومع بداية التسعينيات تعرفت على د. المسيرى، واقتربنا كثيراً، وساعدنى هذا على استكشاف كيف تكوّن هذا المنهج البحثى العربى الجديد .

للإجابة على الأسئلة السالفة منبداً بالجزء الأخير، وهو سمات هذا المنهج التحليلى النماذجى . ونستطيع أن نتيّن مما سبق عدة سمات مميزة .

السمة الأولى هى عدم الوقوع فى إصار المعلوماتية الغفّل، وعدم تهيب الأرقام . فكثيرة هى الدراسات «العلمية» و«الأكاديمية»، التى تتوخى «الدقة الموضوعية»، وتقذفنا بقتابل الأرقام والمعلومات بدون رابط ولا ضابط!

ومشكلة الأرقام كما يراها د. المسيرى^(٢) هى أنها ليست أكيدة ولا مضبوطة، وأنها مجرد استلابٍ يسميه من يتلقاه «موضوعية»^(٣) . ود. المسيرى يُعرّف تلك

(١) نفس المرجع، ص ٢٦ .

(٢) د. عبد الوهاب المسيرى، هجرة اليهود السوفيت، ص ٧ .

(٣) نفس المرجع، ص ٨ .

الموضوعية بأنها «الموضوعية المتلقية»^(١)، ويعتبرها الخطوة الأولى نحو ما أسماه «الموضوعية التوثيقية»^(٢)، حيث يهتم الباحث أساساً بالمعلومة، بل وبكيفية إخفائها عن الآخرين!^(٣). وفي كتابه هجرة اليهود السوفيت يضرب مثلاً رائعاً على هذه الموضوعية المتلقية والتوثيقية من خلال رصد تصريح لنتياهو دروبلس (رئيس قسم الاستيطان السابق في الوكالة اليهودية) عام ١٩٨٢ الذى قال: «إن عدد المستوطنين الصهاينة فى الضفة الغربية سيصل إلى ١٠٠ ألف عام ١٩٨٧ وأنه بحلول عام ٢٠١٠ ستضم الضفة الغربية ١,٢٥٠,٠٠٠ يهودي»^(٤).

ونُشر الخبر بحذافيره فى كثير من الصحف العربية. ولكن بحلول عام ١٩٨٧ لم يكن عدد المستوطنين قد تجاوز ٥٠ - ٦٠ ألفاً، أى أن النبوءة/ المخطط قد أخفقت تماماً. وتكرر الأمر ثانية عام ١٩٨٧، وصرح نفس الرجل نفس التصريحات. وتكرر الأمر مع صحفنا العربية التى نشرتها ثانية، ولم يكلف أحد خاطره بأن يذكر كذبة السابقة، وبالتالي يشك فيه!^(٥). يدعونا المسيرى إلى رؤية المعلومة فى إطار منظومة المعلومات والمفاهيم المرتبطة بها، والتى تشكل معها جزءاً من كل، هو النموذج. وفى نفس الكتاب يرصد قولاً للدوف شيكلانسكى، المتحدث باسم الكنيسة وأحد زعماء الليكود، الذى صرح بأن يهود الأرجنتين لم يستمعوا إلى نصائحه الصهيونية. ويتساءل المسيرى معقّباً: «ألا يحتاج هذا القول إلى رصد؟! أليس هذا جديراً بالدراسة؟!»^(٦).

السمة الثانية ترتبط بالسمة الأولى فى علاقتهما بالمتلقى وفكرة التوثيقية، أو ما أسماه «جيتوية» المصطلح. وهو هنا يقصد تحديداً الانهزام أمام المصطلح القادم، والانصياع لسلطوته على الرغم من انغلاقيته ومحدوديته، وربما بسبب هذه

(١) نفس المرجع، ص ٨.

(٢) نفس المرجع، ص ٨.

(٣) نفس المرجع، ص ٨.

(٤) نفس المرجع، ص ٩.

(٥) نفس المرجع، ص ١١.

(٦) نفس المرجع، ص ١١.

الانغلاقية والمحدودية التي تضيء صبغة أسطورية على المصطلح، وتزيد من قدرتنا على ابتلاعه! تلك القدرة التي تشكلت أساساً مع عملية الانبهار بالآخر، والوقوع تحت سطوته الفكرية والذهنية، أو استعمار العقل - على حد تعبير الكاتب الكيني نجو جي واثونجو .

ويسوق المسيري مثلاً على جيتوية المصطلح الخارجي وسطوته في دراسته هاتان تفاحتان حمراوان وهي أحد إسهاماته في موسوعة إشكالية التحيز^(١) . فالمصطلح المستورد يحمل وجهة نظر صاحبه : «صاحب الشيء يضع نفسه في المركز دائماً» . فمثلاً مصطلح «عصر الاكتشافات» يتحدث عن تجربة المكتشف، وهو في هذه الحالة الإنسان الغربي في عصر نهضته^(٢) .

الوقوع في إसार المصطلح القادم هو استلاب وانهمام في رأى المسيري، وهو يدعونا إلى التفاعل معه وليس ترجمته، رؤيته في إطار نموذج المعرفة وليس على أنه علم عقل صالح لكل زمان ومكان .

هذه السمة الثانية هي التي دعت إلى العمل الموسوعي الضخم إشكالية التحيز، الذي صدرت طبعته الأولى عام ١٩٩٥ ، وصدرت طبعته الثانية عام ١٩٩٦ ، وساهم فيه ما يتوف على خمسين مفكراً وباحثاً عربياً، كل في مجاله، وكل في اختصاصه . وقد قام بتجميع كل هؤلاء الباحثين والمفكرين والتفاعل معهم - على اختلاف اختصاصاتهم ومشاريعهم وأعمارهم - الدكتور عبد الوهاب المسيري .

وتلك سمة ثالثة وهامة في منهجه وهي الموسوعية . فالمسيري منتج للموسوعات، وهو موسوعي في معرفته، سواء كانت المعرفة هي معرفة العلم أم كانت معرفة الباحثين، وقديماً قالوا: «ما العلم إلا علم الرجال» .

نرى الموسوعية عندما يتكلم المسيري عن النموذج^(٣)، فنراه يتكلم عن العلاقة بين النموذج والواقع، ويضرب مثلاً من الفن التشكيلي، فيشبه النموذج

(١) د. عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز، ص ١٦٣ .

(٢) نفس المرجع، ص ١٧١ .

(٣) د. عبد الوهاب المسيري، النموذج المعرفي، دراسة لم تُنشر بعد .

بـ «الاسكتش» أو الرسم «الكروكي» الذى يُعدُّه الفنان عن واقع، ويميّزه عن الموضوعية الوثائقية المتلقية، التى يشبّها بالصورة الفوتوغرافية. وتتجلى الموسوعية كذلك فى كتاباته الأدبية والسينمائية، فهو يقتصر البُعد الإنسانى عند وودى آلين - الفنان السينمائى اليهودى الأمريكى، ويفزل حول هذا البُعد رؤيته المتكاملة لأزمة الإنسان المعاصر فى إطار الحضارة الرأسمالية الاستهلاكية. ويوضح كيف أن وودى آلين الذى لا يفتأ يتكلم عن يهوديته - ليس يهودياً بالمعنى الأخلاقى التأمري، وإنما هو باحث عن المرجعية من خلال الدين واللجوء إلى المطلق التسامى.

هذه القدرة على رؤية الآخر فى إطار مغاير، والتى تنبع من المعرفة الموسوعية - تمثل سمة رابعة من سمات النموذج المعرفى عند المسيرى. ولنسمّ هذه السمة «المغايرة»، أو رؤية الآخر فى الذات، أو على حدّ تعبير الأستاذ هيكِل: «العودة إلى النفس مقدّمة ضرورية للعودة من الغياب إلى الحضور التاريخى الحى والفاعل»^(١).

يعود المسيرى إلى «الأنأ» لمواجهة واستكشافها من أجل معرفة الآخر. وكما فضح جارودى الأساطير المؤسّسة للسياسة اليهودية، يحاول المسيرى فضح الأساطير المؤسّسة للفعل والعقل العربيين، إن جاز القول!

يرفض المسيرى الفكر التأمري، الذى يرى العالم محكوماً بشكل علمى ودقيق ومضبوط من قِبَل ثُلّة من اليهود، خطّطت ودبّرت وحاکت كل المؤامرات والمشاكل منذ بدء الخليقة وإلى يومنا هذا! ويسخر من أولئك «الخبراء» الذين يشيرون دائماً إلى الرقم (٥٠) فى السياسة اليهودية والمخطط الصهيونى، ويسألهم عن التنبؤات اللانهاية العدد التى لم تتحقّق، من قبيل قبول الفلسطينيين للدولة الصهيونية، ومن قبيل رعاية ألمانيا العظمى لها، ومن قبيل هجرة يهود الأرجنتين إليها^(٢).

وهو يرفض كذلك أولئك الموضوعيين العلميين التوثيقيين، الذين يحاولون التعامل مع الظاهرة الصهيونية من خلال نفس غوّجها، فيقولون: إن اليهود الحاليين ليسوا اليهود الأصليين، ولكنهم من قبيلة الحزّر^(١)، أو: أننا لا يمكن أن

(١) د. عبد الوهاب المسيرى، الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، (مقدمة الأستاذ محمد حسين هيكِل)، ص ٨.

(٢) د. عبد الوهاب المسيرى، هجرة اليهود السوفيت، ص ١٠، ١١.

نعادي السامية؛ لأننا ساميون، وغير ذلك من توثيقية علمية موضوعية بلا طائل.

يوضح المسيرى كيف أن هذه المحاولات تنطلق من نفس النموذج الذى تحاول رفضه، وإذا وقع فى إساره فى النهاية. فهل لو أثبت الصهاينة أنهم من نسل بنى إسرائيل يصير لهم حق فى أرض فلسطين؟!

ويشرح لنا كذلك كيف أن قبول المصطلح «معادة السامية»^(٢) ما هو إلا انهزام أمام النموذج الذى نحاول الفكك منه. معادة السامية منحوتة أوربية، والمقصود بها معادة اليهود. فالسامية فكرة عرقية، ومن ثم؛ فالمصطلح يفترض أن اليهود عرق وهم يمثلون هذا العرق الأتقياء. ومن ثم؛ فهو مصطلح صهيونى مشبع بصهيونيته. بينما الدلالة الحقيقية للمصطلح هى معادة اليهود كديانة تعتنقها مجموعات من البشر، كانت تمثل بالنسبة للمجتمع الأوربى الجماعة الوظيفية التى تقوم له بالوظائف الدينية المحترقة، والتى يمكن له أن يضر بها ويتخلص منها أحياناً. والقيام بهذا يحتاج إلى تبرير آخريتها، أى اختلافها عنه، ومن ثم يحاول تجميعها فى إطار عرقى.

تبقى لنا سمة من سمات النموذج المعرفى عند المسيرى، وهى التداخل الشديد بين الذاتية والموضوعية فى قصصه عن نفسه وذكرياته التى تمتد من دمنهور فى قلب البحيرة، إلى جامعة كولومبيا فى الولايات المتحدة، مروراً بدول شتى، منها السعودية والمكسيك وإنجلترا وفرنسا وجنوب أفريقيا، وغيرها.

إنه يحدثنا عن مسرح النو والكابوكى، والقصيدة الشعرية اليابانية^(٣) القصيرة. كما يحدثنا عن أحد العمال فى مصنع أبيه «الحاج المسيرى» فى دمنهور، وتجربته الخاصة معه وكيف تعلّم منه، وهكذا فى اتصال مستمر سيال^(٤).



(١) د. عبد الوهاب المسيرى، مقالة الدستور الأولى.

(٢) د. عبد الوهاب المسيرى، إشكالية التحيز، ص ١٧٢.

(٣) د. عبد الوهاب المسيرى، مقدمة افتتاحيات الهادئ.

(٤) د. عبد الوهاب المسيرى، هجرة اليهود السوفيت، ص ١٤.

تكلمتنا عن سمات النموذج المعرفى عند المسيرى، وسنحاول أن نضرب مثالا تطبيقياً من عمله الفذ موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية : نموذج تفسيرى جديد، أو ببساطة «الموسوعة». هذا العمل الذى استغرق تنفيذه أكثر من عشرين عاماً، ناهيك عن الجهد والمال المبذولين فيه.

أهم نموذج تفسيرى فى رأى فى هذا العمل هو نموذج الجماعة الوظيفية^(١)، أو تلك المجموعة أو التجمع البشرى الذى يمارس مهنة مرفوضة وضرورية فى آن، ويتمى إلى نسق مغاير للنسق الحضارى الذى يعيش فيه. ونتيجة هذه الممارسة المرفوضة أو هذا الوجود الهامشى يقوم هذا التجمع بوظيفة أساسية فى المجتمع، هى ممارسة عملية دونية بالنسبة للأغلبية، وفى المقابل يضمن التجمع على ذاته صفات متميزة وعُلويةً للارتفاع بقيمته النفسانية، وبالتالي للحفاظ على تماسكه واستمراره فى وظيفته.

ويرصد المسيرى الدور الذى لعبته التجمعات اليهودية فى العالم، بوصفها مجموعات وظيفية تؤدي الوظائف الضرورية والمقوتة فى آن، مثل البغاء والربا والدور العسكرى المرتزق، وغير ذلك من مهنٍ يحتاج إلى بعضها المجتمع ولكنه يرفضها ويزدريها^(٢).

إن نموذج «الجماعة الوظيفية» له مقدرة تفسيرية عالية، ويمكننا من رؤية العالم بشكل مختلف ؛ فهو يوضح الارتباط الوظيفى بين إسرائيل - التى تقوم بدور شرطى المنطقة - وبين الاستعمار العالمى. وأيضاً يفسر ظاهرة انتقال الارتباط، مع انتقال مركز الثقل الاستعمارى، من شرق الأطلسى الأوروبى إلى غربه الأمريكى. كذلك يفسر لنا الدور السياحى «الدعائى» الذى تؤديه إسرائيل فى المنطقة للسائح الغربى، المتطلع للشهوة والحصول على اللذة بأسرع وأسهل الطرق.

النموذج الآخر المرتبط بالأول هو «الحلولية الكمونية»، وهى الصفة التى تضيفها

(١) د. عبد الوهاب المسيرى، الموسوعة - الجماعة الوظيفية.

(٢) د. عبد الوهاب المسيرى، هجرة اليهود السوفيت، ص ١٧٠.

المجموعة الوظيفية الدّونية على ذاتها، للارتفاع بهذه الذات وتحويلها إلى ذات مقدسة، ومن ثمّ؛ يفسّر هذا النموذج مقولة الشعب المختار . وفى إطار أوسع يوضح لنا كيف يرفض هتلر اليهود لأن هناك شعباً واحداً مختاراً . أى أنه يوضح التشابه البنيوى بين الصهيونية والنازية .

هذا الربط المستمر بين الخاص والعام، وبين العينى والفكرى، وبين النظرى والعملى، وهذا الانتقال المستمر بين ذات المسيرى والموضوع الذى يعالجه، هو أهم سمات النموذج المعرفى عند عبد الوهاب المسيرى المُعلّم، والمفكّر، والفنان .

الفنان الذى حوّل منزله إلى مُتحفٍ حياتى، يتمتع فيه الساكن والضيف بالفن من حوله ويستخدمه . والمفكّر الذى قدّم للمكتبة العربية كلّ هذا الكمّ من الكتب والمقالات والأبحاث والدراسات .

وأولاً، وقبل كل شيء، المُعلّم الذى لا يخجل من الاعتراف بالخطأ، ولا يتردد فى تبني وجهة نظر، يرى صوابها، لأحد تلامذته الكثيرين، والذين ترك بصمته الواضحة على الكثيرين منهم .



تأملات فى بناء النموذج وإشكال الحدائثة:

فى التأصيل السياقى لفكر المسيرى

أحمد عبد المجيد *

يتمى الدكتور المسيرى إلى الجيل الذى تلا جيل الرواد، ذلك الجيل الذى عاش شبابه الفكرى فى أواخر الخمسينيات وأوائل الستينيات، وهى الفترة التى تمثل فى نظرى أحد أكثر المراحل أهمية فى تطور العقلية الفكرية للقرن العشرين. وفى هذه الفترة اجتمعت عشرات العوامل والمؤثرات والجدليات التاريخية، التى جعلت من تلك الحقبة بوتقة صهر لعصارات فكرية عدة. ومن ثم؛ فتأمل المشهد الحضارى فى تلك الفترة سيساعد بلا شك على استيعاب أهمية أبعاد فكر المسيرى وخصائصه المميزة.

منذ ظهور الحدائثة، وخاصة فى أعقاب نشر نيوتن لكتابه **المبادئ** Principia، اصطبغت العقلية المعرفية - الغربية بصفة خاصة، والعالمية بصفة عامة - بصبغة حتمية. فرؤية العالم كمحصلة قوانين ميكانيكية، تؤدى معرفتها إلى معرفة حركة التطور البشرى وسير الحضارة، أصلت التصور القائم على أن اكتشاف تلك القوانين سيؤدى إلى تحديد المسارات العامة للحياة البشرية والجدلية التاريخية. وهكذا وقع فى هذه الإشكالية كلا التصورين الفلسفيين الرئيسيين: العقلانية المتجاوزة Transcendental Rationalism، والتجريبية الحسية Empirical

* باحث فى الفلسفة والعلوم السياسية - الجامعة الأمريكية بالقاهرة.

Sensationalis . فينما أدى تمسك التجريبيين بأسبقية التجربة والإدراك الحسى، وأهمية التجريب العلمى باعتباره المصدر الرئيسى للمعرفة الحقيقية - إلى تحويل الفلسفة، وما تخضعت عنه من علوم اجتماعية، إلى مجموعة من المقولات الحتمية، أدى تصور العقلانية لأهمية الذات المفكرة Thinking Ego وتلك المستويات والأشكال الثابتة الكامنة فى الوعى إلى إنتاج ما يمكن تسميته بالحتمية «العقلانية» .

على أن هذا الإيجاز الشديد يحتاج إلى تفصيل .

إن الإشكالية الأساسية تكمن فى مفهوم أو ماهية «التصور Percetion» . فافتراض التجريبية الحسية Empirical Sensatoinalism لنظرية الثبات^(١) Constancy Theory، والتي أثّرت بشكل جذرى على اتجاهات العلوم الاجتماعية، خاصة علم النفس والاجتماع، هو العامل الرئيسى وراء الحتمية فى الرؤية . فنظرية الثبات تقوم على افتراض خط انعكاسى متصل بين الشئ، المحسوس وبين الذات المدركة له . وبالتالي، فأى شكل موضوعى يحمل معنى ثابتاً، على اختلاف السياقات التى يوضع فيها . وعلى الطرف الآخر من الطيف الفكرى نجد أن العقلانية افترضت ثوابت من المثل الكامنة فى العقل، والتي تحدد استيعاب الذات للحقيقة الموضوعية الماثلة أمامها (وإن كان كإنط يُعد استثناءً لذلك الاتجاه، نظراً لاهتمامه بإثبات غير المعلوم Theunknowable، بالإضافة إلى تأكيده على التفاعل بين الذات والموضوع فى تكوين الحقيقة الكونية Univasal validity) . ومن ثم تُفسّر عملية التصور على أنها عملية مطابقة بين الموضوع بالمثال العام له فى الوعى .

نما سبق يتبين لنا كيف استحال التصور فى كلتا الحالتين إلى مسار حتمى خالص، أضحت فيه العلاقة بين «الذات» و«الموضوع» علاقة ثابتة، محدّدة بقوانين

(١) نظرية الثبات أو القوس الانعكاس (Reflex arch theory) تقوم على افتراض متجه إدراكى ثابت من الموضوع المؤثر (Stimulus) إلى الذات المستقبلة، والتي سيتج عن حواسها الاستجابة (Response) . وبالتالي؛ فالإدراك الحسى للموضوع إذن صورة ثابتة لا تتغير بتغير السياق الزمنى الشئى .

موضوعية ومستقلة عن سياق التجربة والمجال اللانهائى من المتجهات والمؤثرات ذات الأثر البالغ فى عملية التصور. وبعيداً عن نقد هذين التصورين أو التفصيل فى قَرَضَاتهما الفلسفية؛ فإن القصد من طرح هذه الأفكار فى هذا المقام هو محاولة استبيان تطور الجدلية التاريخية التى تمخضت عن المؤثرات الرئيسية فى فكر المسيرى بصفة خاصة، وفى فكر أبناء حقبة الخمسينيات والستينيات بصفة عامة، باعتبارها - كما أصلفنا - مرحلة مفصلية فى الدائرة التاريخية (دائرة تراكم الوعى والمحاولة الإنسانية). وعلى هذا؛ فإن ما نريد أن نخلص إليه مما سبق هو أن كلا التصورين داراً فى فلك الموضوع. فالحقيقة (أو القياس المعرفى) لما هو صحيح وما هو خطأ يستمولوجياً) يكمن فى الموضوع لا الذات. فبينما تحول «التجريبية الحسية» الحقيقة، من خلال التجربة العلمية التى تحدّد المحسوس من زاوية نظرية الثبات، إلى مسار محدّد لا يتغير - بمنأى واستقلال تام عن السياق المحيط - من الموضوع إلى الذات، ترى العقلانية حقيقة التصور فى مطابقة مثال الموضوع فى الوعى بالموضوع أو الشئ فى التجربة. ذلك هو التصور الذى كان وما يزال إلى حدّ كبير مؤثراً فى الوسط الفكرى العربى، سواء أكان عن وعى أم لا.

على هذا تأثرت معظم العلوم الاجتماعية - على خلاف تأثرها، من حيث المنهج، بأى من المدارس الثلاث الرئيسية التى شكلت المنظور العام فى البحث فى العلوم الاجتماعية: البنيوية، السلوكية، الوظيفية - بهذه الرؤية المعرفية، خاصة مع التقدم البالغ الذى أحرزه العلم الطبيعى - والذى كان، ولا يزال، متأثراً بشكل كبير بالرؤية المعرفية الحدائيه (بالرغم من الإشكاليات والتشكّكات التى ظهرت، وما زالت تكثُر، حول مطلق مصداقية المعرفة العلمية ومدى إخبارها عن الحقيقة كما هى as such).

فى هذا السياق التصورى العام، ومع أخذ كل الظروف والتيارات السائدة فى العالم العربى بصفة خاصة فى الاعتبار، يمكن أن نُشرع فى فهم المركب الفكرى للمسيرى والعناصر الأساسية المميزة له. ففى تلك الفترة كانت «الاشتراكية الثورية» هى «دين» معظم المثقفين، وكان الجسد البشرى العليل يئن من ويلات حروب طاحنة، وكانت الأمة العربية بصفة خاصة ترمُف تحت ثبَر الاستعمار. لهذا كانت الاشتراكية الثورية التى تحمل فى طياتها مبادئ العدل الاجتماعى، الذى هو جزء

من المكوّن الثقافي والدينى لهذه الأمة، بالإضافة إلى إشباعها الرغبة الإنسانية العامة فى الثورة الدائمة ولفظ الموروث، هى الحل المنطقى الوحيد. لكن لم يكن هذا هو السبب الأوحد. فكما أسلفنا من قبل كانت الإيستمولوجيا العلمية الموضوعية هى السائدة، وكانت هى أيضاً التى صاغت طرق معالجة الظواهر المختلفة فى العلوم الاجتماعية. وهكذا تم التعامل مع الظاهرة الاجتماعية بمنحنى كمى أو بمنحنى رصديّ يحاول ردها إلى إطار محدد، تم تحديده من خلال نموذج تفسيرى يفترض أن يتبع قواعد التجريبية الموضوعية.

تلك المقاربة الموضوعية الحتمية للظاهرة الإنسانية تصل إلى ذروتها فى النموذج الماركسى. فالنموذج الماركسى هو أكثر الأمثلة تعبيراً عن وصول الثنائية القطبية الحدائية^(١) إلى مداها. فالظاهرة الإنسانية فى الفكر الماركسى ظاهرة موضوعية خاضعة للجدلية التاريخية المادية، التى تشكلها وتخرج بها من طورٍ إلى طورٍ فى إطار تقدمى ثابت.

كان من الطبيعى إذن أن يكون الاتجاه الفكرى فى وطن عربى أضناه الاستعمار والإقطاع وقملاه رغبة عارمة فى التغيير الجذرى، هو الالتجاء إلى إطار نظرى ذى تأصيل أيديولوجى. فالأيديولوجيا هى النتاج الحتمى للحتمية المعرفية الموضوعية. إنها - أى الأيديولوجيا - تفترض مجموعة من السياقات والمسارات المحددة التى يجب أن يتبعها ويسير فيها التطور والنمو الاجتماعى حتى يصل إلى نتائج محددة^(٢). فالظاهرة البشرية، أيديولوجيا، تعالج معالجة ذات طابع موضوعى بحث. بمعنى آخر: تُردُّ الظاهرة الإنسانية إلى قاعدة معرفية مؤسسة على أن الحقيقة كامنة فى الموضوع - كما تمت مناقشته من قبل - ثم تخضع لقوانين ثابتة.

(١) يقصد بالقطبية الحدائية الفصام الحاد بين الذات والموضوع. فالمعرفة - أو الإيستمولوجيا بصفة عامة - تفترض، من أجل فعل المعرفة، أن تتحقق ذات عارفة وموضوع قابل للتعرف عليه. بتعبير آخر: ذلك الفصام متطلب حتمى يقترن ضرورياً وأبداً بفعل «المعرفة».

(٢) مثال ذلك: الأطوار التشريعية evolutionary التى افترضها ماركس للتطور الاجتماعى والاقتصادى.

هكذا ظهر هذا الجيل مصطبغاً بالصبغة الأيديولوجية الصُّرفة، متأثراً في ذلك بما سبقه من خطاب عدد من الرواد بالاتجاه السائد في البلدان ذات الطابع الاشتراكي، بالإضافة إلى الوجودية السارتريّة الفرنسية التي مجّدت الاشتراكية الثورية باعتبارها التمثيل السياسي للوجودية الإنسانية المتحررة. من هنا ظهر الإشكال، فالرغبة في الحل الآنّي، والإحساس بالتأخر وضياح العزة العربية - كان دافعاً قوياً وراء تأصيل العقل العربي أيديولوجياً. فجاء معظم خطاب ذلك الجيل مسيئاً، إما في شكل خطابات تعبوية تهدف إلى التحريك وإثارة العاطفة والحماسة بأى مضمون فلسفي مصمّت، أو في شكل محاولات نظيرية مسطحة على المستوى السياسي.

ذلك إذن هو السياق الفكرى والفلسفى الذى ظهر فيه فكر عبد الوهاب المسيرى، والذى تأثر به بالتأكيد، ولكنه تميّز عنه بعدة صفات جعلت لفكره طابعاً خاصاً وهيئة متميزة، وذلك ما سنحاول إلقاء الضوء عليه فيما يأتى.

التجريد وبناء النموذج

بالرغم مما تقدم عن الحالة الفكرية العربية التى ظهر فى سياقها عبد الوهاب المسيرى، وبالرغم من الرؤية «المؤدلّجة» التى كانت وما تزال تسيطر بطبيعتها الموضوعية الختمية على العقل العربى، فإن المسيرى حاول تجاوز ذلك الإشكال بصورة مختلفة.

فالتأمل لفكر المسيرى يرى بحثاً دؤوباً عن النموذج، أو ما يمكن تصوره كإطار تفسيرى. فالمسيرى دائماً يسعى وراء القاعدة المعرفية، لا الحقيقة الأيديولوجية الشاهدة. فحينما يتعرض بالبحث لأية ظاهرة فإنه لا يقف عند طبيعتها الأيديولوجية، بمعنى أنه حينما يتعرض لظاهرة سياسية أو اجتماعية فإنه لا يردّها إلى دلالات أو مؤشرات اجتماعية فقط، أو يحاول تفسيرها من خلال تأثير ما هو قائم من رؤى وضغوط وسياقات اجتماعية سلوكية، بل يذهب دائماً إلى دراسة التصور الكامن وراءها. فالظاهرة السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية إذن ليست محصلة مجموعة من الأفكار والمفاهيم، التى استمدت من واقع جامد أصم. بل هى انعكاس لتغيّر فى التصور الإنسانى عن موقع الذات وعلاقتها بالموضوع، وتحوّل فى الإدراك الإنسانى

بصفة عامة. من ثم؛ فالمسيري حين يتعامل مع ظاهرة ما فإنه، أولاً، لا يقع فى خطأ محاولة إخضاعها لنموذج تفسيري مغاير لسياقها المعرفى الخاص. وثانياً؛ فإنه لا يفسرها من خلال مجموعة المقولات الأيديولوجية التى تحاول وصفها، أو المؤثرات الاجتماعية المصاحبة لها.

أما عن المشكلة الأولى، وهى إخضاع الظاهرة لنموذج تفسيري خارج الحقل المعرفى الذى تشكلت فيه، فإنها تعتبر السبب الرئيسى لإشكالية التحيز والتأويل الخاطئ اللذين يعانى منهما العالم العربى. فهذه المشكلة - وهى الأكثر عمقاً وخطورة - هى حجر الزاوية فى معظم الرؤى الاختزالية المتحيزة. فحين يناقش باحث فكرة ما ويردّها إلى رؤيته هو داخل إطاره التفسيري الخاص، الذى هو نتاج مجموعة التصورات والأفكار المعبرة عن طبيعة السياق الحضارى (بمعنى المرجعيات ومنظومة القيم التى تعكس العلاقات الأساسية فى الكون، والتصورات السائدة عن حقيقة الوجود والعالم والإله، والذى يتكلم - أى الباحث - من خلاله)، فإنه بذلك يختزل الفكرة إلى تصور ذاتى متحيز - بطبيعة الحال - عن تلك الفكرة، ومن ثم لا تتجلى له هذه الفكرة كما هى فى حقيقتها. ولا نقصد بالحقيقة هنا حقيقتها المطلقة بالمعنى الموضوعى، فإننا نختلف معه بشدة مع هذا التعريف، وإنما نقصد حقيقتها كتجربة ذاتية. فعلى سبيل المثال: إذا أخذت مقولات نيتشه النهائية بتلك الطريقة الاختزالية، وتم ربطها بأفكار داروين، ثم ما تبع ذلك من ظهور النازية.. فإن نيتشه، كفيلسوف، يُقرأ كعديمي ملحد، يرى الكون من خلال الإرادة التى تريد الإرادة، ويقسم النوع الإنسانى عنصرياً لكى يتصر أخيراً القسم السامى المتزّه على ذلك المتدنى - تدخل فى هذا بالطبع صورة الإنسان الداروينى - بينما تختلف الصورة كلية إذا ما أخذ فى الاعتبار العديد من مقولات نيتشه عن الفن، وإذا أخذ فى الاعتبار أيضاً مشروعه ككل قائم، لا كأجزاء مشرذمة ومقولات مفتّنة بدون الربط بينها وبين السياق المعرفى الذى ظهرت فيه وكيفية تطورها.

إذن؛ فالفهم الصحيح للإطار المعرفى الأنطولوجى، على مستوى أعمق للسياق الذى ظهر فيه فكر نيتشه، ربما يؤدى إلى قلب الأفكار المأخوذة عنه رأساً على

عقب . فدراسة التراث الفكرى الذى كوّنه ، ثم محاولة تجريد هذه الظاهرة - أى نبشها - يمكّنتنا من دراسة الأبعاد المختلفة لأفكاره وقيمتها كجزء هام من المحاولة الإنسانية .

مثال آخر يمكن تلمّسه فى التعامل مع فيلسوف آخر كبير هو مارتن هايدجر . فتصور هايدجر ذاته ، أو إعلانه عن «نهاية الميتافيزيقا» ، يتحتم فهمه من خلال الإطار الفكرى العام لهايدجر . نهاية الميتافيزيقا تعنى نهاية التصور القُطْبى للعالم ، القائم على افتراض الفصام الحاد بين الذات والموضوع ، والذى يؤدى بدوره إلى حتمية التجاوز والميتافيزيقا (كما سنبين فيما بعد) . وهكذا ؛ فإن فهم نهاية الميتافيزيقا فى إطار متحيّز قد يؤدى إلى قلب فكر هايدجر رأساً على عقب ! إذن ؛ فالنموذج المجرد يذهب بنا إلى أحسن ما يمكن الوصول إليه على مؤشر النسبى والمطلق من الناحية المعرفية . فهو يتيح للباحث فرصة تلمّس الحقيقة الكامنة فى أية منظومة فكرية ، ومن ثم ؛ يتجاوز نسبياً ما يعرقله من تحيزات وتصورات مسبقة .

أما عن المشكلة الأخرى ، والتى نرى أن عبد الوهاب المسيرى قد تجاوزها إلى حد كبير ، وهى إشكالية العقل المؤصّل أيديولوجياً ، فالرؤية الأيديولوجية الصرفة تؤدى لا محالة إلى التسطّيح . فحينما يقترب الإنسان من الظاهرة من خلال دالاتها أو تحليلاتها الأيديولوجية ؛ فإن ذلك ليس إلا الصورة المنعكسة لها . بينما البحث عن النموذج المعرفى الذى يؤصل لها ، وعن التصور الأنطولوجى الذى يسبق ذلك النموذج المعرفى ، هو السبيل السليم لبناء رؤية مصمّنة لتلك الظاهرة على المستوى المعرفى .

عند هذا الحد يجدر بنا أن نُسقط ما سبق ذكره على فكر عبد الوهاب المسيرى ، لنرى المدى الذى وصل إليه فى تجاوز هاتين المشكلتين من خلال معالجته نموذج «العلمانية» ، والنموذج الأمريكى فى الفردوس الأرضى .

ففى دراسته عن العلمانية نجد عملية التجريد واضحة جلية فى تحليل ما أسماه بعمليات العلمنة . فعندما يبدأ المسيرى فى التعامل مع ظاهرة العلمانية لم يبدأ من ظاهرها الأيديولوجى ، كما هو معتاد فى معظم الدراسات المتعلقة بهذه الظاهرة ،

بل بدأ برصد الظاهرة وتقسيمها إلى شطرين أساسيين، أو نموذجين مرحليين، هما: «العلمانية الجزئية» و«العلمانية الشاملة». فالعلمانية الجزئية، التى تمثل بداية عملية العلمنة، تتمثل فى قصر القيمة الدينية والإنسانية على حياة الفرد الخاصة، بينما تخضع حياته العامة تماماً لقوانين الطبيعة المادية. ثم تأخذ الدولة العلمانية فى النمو حتى تستحيل إلى «الدولة التتين» - كما وصفها هوبز - فتبدأ العلمانية الشاملة كعملية بنوية لتغيير الواقع الأنطولوجى للإنسان ومنظومة التصورات والقيم التى يعيش بها وفيها. وهكذا بدأ المسيرى فى تجريد الظاهرة ليصل إلى النموذج التفسيرى القادر على تحليل ما أسماه «Value Free Society» أو المجتمع الخالى من القيم الذى تنتجه عمليات العلمنة الشاملة. لكنه لا يقف عند هذا الحد، بل يستمر فى بناء النموذج حتى يصل بالمشكلة إلى جذورها العميقة، الكامنة فى العلاقة بين الذات والموضوع وإشكالية التصور التى تفرز عمليات العلمنة. لذا، يحدد المسيرى إشكالية العلمانية الشاملة بما وصفه بأنه ثنائية صلبة، أو بمعنى آخر: قطبية صلبة، بين التمرکز حول الموضوع والتمرکز حول الذات، اللذين يكونان مركزى الكون فى إطار ما أسماه «الحلولية الكونية المادية». ثم يستطرد بعد ذلك راصداً هاتين المرحلتين المتزامنتين ليخلص أخيراً إلى كُنه المشكلة كما يراها، وهى رؤية الكون من خلال منظور واحدٍ ماديٍّ يُلغى الثنائيات الأصيلة فى الكون - بحسب رأيه.

أما فى كتابه **الفردوس الأرضي**؛ فإن البحث عن النموذج الواحد يظل خيطاً أساسياً فى نسيجه الفكرى. فعلى سبيل المثال لا الحصر يحلل المسيرى الحالة الاجتماعية الأمريكية بطريقة تفكيكية وتركيبية، ليصل إلى غودج عام يفسر الظاهرة الأمريكية ككلٍّ. من هذا تحليله لأنماط تناول الطعام المختلفة بين مصر والولايات المتحدة، فهو يذهب إلى أن التركيب والتعقيد فى طريقة الطهو المصرية، حتى فى فعل الأكل ذاته وغائته، يعبر عن الأبعاد المركبة والثنائيات المتجاوزة فى الإنسان المصرى. بينما طريقة تناول الطعام البسيطة والطعام البسيط (الذى لا تركيب فيه ولا اصطناع) عند الأمريكين ترمز إلى إشكالية النموذج الواحدى المادى الذى يتمرکز حول الطبيعة، ثم لا يلبث أن يحوّل الإنسان إلى أداةٍ برجماتية استهلاكية.

وعلى الرغم من تميّز هذه المحاولات الجادة من قبل المسيرى، للخروج من تقيدات الأيديولوجيا، فإن الأمر لا يخلو من عدد من الإشكالات التى ستعرض لها عند تعرضنا لأطروحة المسيرى على المستوى المعرفى .

المسيرى والثنائية المعرفية الحدائية

«الثنائية» كلمة شائعة فى المعجم الفكرى العربى بصفة عامة، والإسلامى بصفة خاصة، منذ فترة بعيدة . فقد ترددت معانى الثنائية فى الخطاب الإسلامى، تأثراً بما ورد فى القرآن الكريم من آيات تكلمت عن الثنائية كأصل من أصول الخلق والكون، أو كصفة رئيسية من صفات الكيان البشرى . وفى العموم كانت، وما تزال، فكرة الثنائية تمثل خيطاً أساسياً فى نسج الفكر الإنسانى منذ القدم . ففكرة ثنائية المادة والمعنى، والروح والجسد يمكن استشفاف مركزيتها فى معظم ما وصل إلينا من التراث الفكرى والأدبى الإنسانى على مرّ العصور، وعلى اختلاف الطبائع والخصائص الأنثروبولوجية الثقافية . فملحمة جلجامش - التى تُعد أول ما أنتجه العقل البشرى من أعمال أدبية - على سبيل المثال تحمل ثنائية الإنسان والحيوان، وتمثل أثر الصراع وفكرة الثورية على كل من الطابع البشرى والطابع الحيوانى من خلال شخصيتى القصة، اللذين يقفان على طرفى مؤشّر الحيوانية والبشرية . وفى عشرات القصص الأدبية والملاحم والأساطير نجد الثنائية متمثلة جليلة كأحد أهم المسلّمات عن الكائن البشرى . وفى الخطاب العربى الإسلامى أيضاً نجد ذات الثنائية مؤصّلةً على سبيل المثال فى رؤية ابن طفيل وابن سينا - كما يتبدى لنا من دراسة **حى بن يقظان** - بذات الطريقة التى نجدها واضحة مؤصلة عميقة الأثر فى فكر المعاصرين من أمثال سيد قطب ومحمد قطب وأبى الأعلى المودودى . كما نجدها أيضاً بيّنة ظاهرة فى فكر الرواد من أمثال توفيق الحكيم، كما يتضح فى فكرته الشهيرة عن التعادلية فى الحياة العامة وفى النفس الإنسانية الخاصة، وكما توجد بشكل جلى فى معظم أعماله كباكورة قصصه الشهيرة **عصفور من الشرق** .

وعند محمد قطب نلاحظ الثنائية بوضوح فى كتابه دراسات فى النفس الإنسانية، حين يعرف الخيوط العامة التى تحدد الذات البشرية، فيمثلها فى صورة عناصر مزدوجة كالعملة ذات الوجهين . فهناك الحب والكراهة، والمادية والروحانية، والحيوانية والملائكية . إذن، فتصور حالة الذات الإنسانية عند محمد قطب يمكن تخيله كبندول يتأرجح عبر مقياس واسع، طرفاه قطبان مزدوجان وفى الأغلب متضادان، يمثل أحدهما مجموع صفات معينة، بينما يقف الطرف الآخر المقابل ضد هذه الصفات .

إذن؛ فالثنائية أوشكت - أو ربما أصبحت بالفعل - أن تكون من المسلّمات التى لا تقبل التساؤل عن الطبيعة البشرية الثابتة - أى ما وُجد به الإنسان، إن صح التعبير - من ميل طبيعى ومعرفة سابقة للتجربة Apriori . بالإضافة إلى ما يجمعه العقل من معرفة من خلال التجربة Aposteriori . إلا أن الأمر لا يقف عند هذا المستوى . فكما أسلفنا من قبل، فإن فهم أية ظاهرة فكرية أو تصورية لا يتأتى إلا من خلال البحث والتفتيش عن الإطار العام الذى تمثله وتتحرك من خلاله، بمعنى الهيكل المعرفى الذى يؤسس الرؤية التى تمخضت عنها تلك الظاهرة .

إذن . . ما الإطار أو التصور الذى تعبر عنه الثنائية؟ وما دلالاته؟ وما التصور الذى يؤدى إليه - بوعى أو بغير وعى - وكيف ظهر ذلك فى فكر المسيرى؟

إذا حاولنا أن نجد مرادفاً دلالياً، لا لفظياً، للثنائية؛ فسيكون - فى رأى الشخصى - «أكثر اللابدهيات بداهة»، وهو ما سيظهر فيما سيأتى . أما إذا أردنا أن نضع تعريفاً إجرائياً أكثر تبسيطاً عند هذه المرحلة، فسيكون: أهم انعكاسات أو دلالات ما يمكن تسميته «تاريخ المحاولة الإنسانية» . ونقصد بكلمة «المحاولة» تلك الحالة الإنسانية المستمرة (الدائمة) لتجاوز العنصر الطبيعى فى الكيان البشرى، والتوصل إلى حقيقة الأشياء والكون المحيط، أى حالة الثورة الدائمة على المنظومة أو الشبكة المعرفية القائمة، وعلى المركز الإنسانى فى الكون، والعمل على تحسين ذلك المركز وتطويره . المحاولة إذن هى التزوع الدائم إلى الأكمل والأكبر والأكثر عمقاً، والمفترض ضمناً أنه الأقرب إلى الحقيقة والكمال . من ثمّ فهى، أى تلك

الحالة التي تتجسد في المحاولة، المنتج والمحرك الأول للجدلية التاريخية والعامل الرئيسي في تكوين الأطروحة والأطروحة المضادة. لكن، ماذا يعني النزوع إلى الأكمل والأكبر والأكثر شمولاً وتجاوزاً؟ وما محرك ذلك والمؤثر فيه؟ أو بمعنى آخر: ما الذي يعبر عنه ذلك؟ وما الذي تُفصح عنه تلك الحالة المستمرة من «الفعل» من أجل تجاوز «المفعول»؟

النزوع إلى الأكمل والأشمل هو - «معرفياً» أو «مفهومياً» - النزوع أو الميل، وليس الرغبة. فالرغبة تصل إلى ذروتها وتتلاشى لحظة تحققها، بينما الميل تيار مستمر لا ينتهى عند لحظة التجاوز. النزوع إلى الأكمل هو ميل دائم ومتردد لتجاوز الظرف القائم أو الوضع الإنسانى في بُعد مكانيٍّ ما ونقطة محددة (فترة) من الزمن. ولكن، ما ذلك الظرف أو الوضع - وإن شئت: الشأن - الذي يراد تجاوزه؟ وما طابعه: إستاتيكي أم ديناميكي؟

الوضع الإنسانى الذى لا يكلُّ الإنسان من محاولة تجاوزه هو الوضع الطبيعى. بمعنى آخر: هو القاسم المشترك بين الإنسان وبين «المحيط به». ولا نريد أن نستخدم كلمتي «العالم» أو «الكون»، فهما مفهومان ذوا دلالات متشابكة يصعب اختزالها فى معنى أو خاصية معينة. الإنسان، إذن، فى ثورة دائمة على حالته الأنطولوجية وعلى خصائصه الطبيعية التى تربطه بما يحيط به، وتذكره بانغراسه فى هذا «العالم» أو هذه «المنظومة الطبيعية».

الثورة إذن على عالم الموضوع، العالم «المغاير لكل ما هو ذاتي». وإن كان هذا يشير سؤلاً آخر عن ماهية الذات - وهو ليس موضع البحث هنا، فالموضوع متشعب، وهى حالة ديناميكية مستمرة متصلة لا تنقطع فى التيار الزمنى اللانهائى. بمعنى أنها لا تحدث كقطرات متتالية، وإنما هى حالة دائمة ديناميكية من الثورة التى تتجلى باستمرار فى المحيط الزمنى المتصل، ولا تتوقف أبداً. لكن السؤال الذى يفرض نفسه هو: لماذا كانت الثورة دائمة ضد ما هو «طبيعى»؟ والإجابة عن هذا فى صميم بنية الكيان البشرى بصفة خاصة. فإحدى الملكات الإنسانية الأساسية، التى طالما شغلت العقلية الفلسفية ببحثها ومحاولات سبر غورها، هى القدرة على

التخيّل - التى يمكن تعريفها بأنها تمثيل لما هو قائم و«موجود» فى عالم الموضوع . كما أن الإنسان يستطيع تصنيع وتركيب synthesis المعلومة من خلال المعرفة القبليّة والبعدية ، اللتين تصفان أيضاً بأنهما معرفةٌ عن ، أو تمثيلٌ أو استنتاجٌ من ، ظاهرة موضوعية ما . ومن ثمّ ؛ فهما - على اختلافهما - شكل آخر من التجريد . إذن ، فالإنسان بطبيعته كائن متفوق على غيره من الكائنات ، من خلال ملكة «تجريدية» فى الأصل . بمعنى آخر : تميّز الإنسان عما حوله ينبع من قدرة هى فى أصلها «الظاهر» تجريدية متجاوزة للعلاقات المبعثرة فى عالم الطبيعة ، وقادرة على إنتاج علاقات جديدة . إذن ؛ فالثنائية ترتبط جذرياً بالمجرد (ولا علاقة هنا بين المجرد أو التجريد بما سبق ذكره عن التجريد وأهميته) .

ولكن يبقى السؤال الآخر : ما الذى يعبر عنه ذلك التزوّع أو الميل إلى التجاوز؟ إنه يعبر عن «السيطرة» . وفى حقيقة الأمر يمكن القول : إن الجدلية التاريخية البشرية كلها ما هى إلا تاريخ لتطور وتشكّل فكرة «السيطرة» . فالإنسان دائماً وراء السيطرة على كل ما هو طبيعى . من هنا يمكن أن نستشفّ العلاقة بين التجريد والسيطرة ، فكلّ منهما يرتبط جذرياً بالميل إلى التجاوز ، ومن ثمّ بالثنائية ، باعتبار أن كلا من التجريد والسيطرة والتجاوز يفترض دائماً ماهية ما قبل تجاوزها . أو بمعنى آخر : هى علاقة ثنائية الطابع . وانطلاقاً من المقولة السابقة يمكن أن نشرّع فى تبين كيفية ارتباط الثنائية بالحدّات .

يمكن أن نقرن الحدّات ، كما سبق وأن أشرنا بصفة عامة ، بظهور كتاب نيوتن المبادئ Principia . فالحدّات لم تكن إلا محطة فى الجدلية التاريخية ، وصلت فيها حالة الثورية الذاتية الإنسانية إلى ذروتها . ومن ثمّ ؛ فهى تمحوّك منتهى المحاولة الإنسانية إلى منتهى التجريد التام والبحث فى العالم الموضوعى عن الحقيقة ، وبذلك بدأت الطّفرات العلمية المتتالية ، التى خلّفت قاعدة معرفية ثنائية تفترض دائماً وجود مقياس ثابت لوزن القيمة المعرفية لأية أطروحة علمية . من هنا جاء ارتباط الثنائية بالحدّات . فالثنائية ما هى إلا انعكاس للتجريد الذى يعبر عن النزعة الكامنة الدائمة نحو السيطرة والسيادة . والحدّات هى تعاضد قيمة المعرفة العلمية التى

هى التمثيل الأساسى لتراكم المحاولات الإنسانية لتحقيق السيطرة. هكذا تتضح لنا العلاقة بين الحداثة والثنائية. ولكن يبقى أن نبحث عن رؤية المسيرى وكيف تأثرت بها، وما الإشكال الكامن فى هذه الرؤية.

لنحاول الآن أن نطبق الإطار السابق، لنرى كيف تأثر المسيرى به، أو بمعنى آخر: كيف ظهر ذلك فى فكر المسيرى. فى كتاباته عن العلمانية نجد أن محور رؤيته لظاهرة العلمانية يبنى على ثنائيتها وانقسامها إلى طورين متتاليين - كما سبق - هما: «العلمانية الجزئية» و«العلمانية الشاملة». أما عن العلمانية الجزئية فهى تمثل المفهوم الشائع عن العلمانية، أى فصل الدين عن الدولة. وفى ذلك يقول: «العلمانية الجزئية: هى رؤية جزئية للواقع (برجماتية - إجرائية) لا تتعامل مع أبعاده الكلية والنهائية (المعرفية)، ومن ثم؟ فهى لا تتسم بالشمول. وتذهب هذه الرؤية إلى وجوب فصل الدين عن عالم السياسة، وربما الاقتصاد، وهو ما يُعبّر عنه بعبارة «فصل الدين عن الدولة». ومثل هذه الرؤية الجزئية تُلزِم الصمت بشأن المجالات الأخرى من الحياة. كما أنها لا تنكر بالضرورة وجود مطلقات وكميات أخلاقية وإنسانية، وربما دينية، أو وجود ماورائيات وميتافيزيقا. ولذا لا تتفرع عنها منظومات معرفية أو أخلاقية. كما أنها رؤية محددة للإنسان، فهى قد تراه إنساناً طبيعياً/ مادياً فى بعض جوانب من حياته (رقعة الحياة العامة) وحسب، ولكنها تُلزِم الصمت فيما يتصل بالجوانب الأخرى من حياته، وفيما يتصل بثنائية الوجود الإنسانى ومقدرة الإنسان على التجاوز. ولذا فهى لا تسقط فى الواحدة الطبيعية/ المادية، بل تترك للإنسان حيزه الأخلاقى والروحى يتحرك فيه (إن شاء).

أما العلمانية الشاملة فهى «رؤية شاملة للعالم، ذات بُعد معرفى (كلى ونهائى)، تحاول بكل صرامة تحديد علاقة الدين والمطلقات والماورائيات (الميتافيزيقية) بكل مجالات الحياة. وهى رؤية عقلانية مادية، تدور فى إطار المرجعية الكامنة والواحدة المادية، التى ترى أن مركز الكون كامن فيه، غير مفارق أو متجاوز له (فالعلمانية الشاملة هى وحدة الوجود المادية)، وأن العالم بأسره مكون أساساً من مادة واحدة، ليست لها أية قداسة ولا تحوى أية أسرار، وفى حالة حركة دائمة لا غاية لها ولا هدف. وهى لا تكثر بالخصوصيات أو التفرد، أو المطلقات أو الثوابت. فهى رؤية

واحدية طبيعية مادية. وتتفرع عن هذه الرؤية منظومات معرفية (الحواس والواقع المادى هما مصدر المعرفة، فالعالم المدرك لحواسنا يحوى داخله ما يكفى لتفسيره والتعامل معه)، كما تتفرع عنها رؤية أخلاقية (المعرفة المادية هى المصدر الوحيد للأخلاق)، وأخرى تاريخية (التاريخ يتبع مساراً واحداً، وإن اتبع مسارات مختلفة فإنه سيؤدى فى نهاية الأمر إلى نفس النقطة النهائية). وهى رؤية للإنسان (الإنسان كجزء لا يتجزأ من الطبيعة/ المادة، ليست له حدود مستقلة تفصله عنها، ومن ثم هو ظاهرة بسيطة أحادية البعد، وهو كائن ليس له وعى مستقل، غير قادر على التجاوز والاختيار الأخلاقى الحر). ولذا يمكن القول بأن العلمانية الشاملة تعبير عن النزعة الحلولية الجينية. كل هذا يعنى أن كل الأمور فى نهاية الأمر وفى التحليل الأخير، تاريخانية زمنية نسبية، لا قداسة لها. . مجرد مادة استعمالية!.

وهنا نلاحظ تردد الثنائية فى التعريفين. فالعالم، أو واقع الإنسان، ينقسم إلى قسمين: فيزيقا وميتافيزيقا، مادية - طبيعية وروحانى. كما أن هذه المناطق الفكرية محدّدة لا تتشابك، فأصل العالم هو الثنائية. ومن ثم رأى عبد الوهاب المسيرى أن إشكالية العلمانية الشاملة هى محاولتها الدؤوية إزالة الفوارق بين هاتين المنطقتين، ومن ثم اختزال العالم إلى بُعد واحد وجزر منفصلة.

وهكذا يتبدى أن تصور المسيرى لإشكالية العلمانية الشاملة يكمن فى أنها تجعل من العالم بعداً واحداً متشابكاً، ولا تفصل بين الروح والمادة، ولا الفيزيقا والميتافيزيقا، ومن ثم يندمج الإنسان تماماً فى المادية الواحدية، وتحلّ القيم الموضوعية محلّ القيم الإنسانية. وعلى هذا يرى المسيرى أن الدولة المُعلّنة جزئياً يكون فيها الإطار العام للحياة عامة خالياً من القيمة، بينما تظل الحياة الفردية محكومة بالقيم الدينية والرؤى الهيومانية.

ثم يتطرق المسيرى إلى أمثلة عدة، فتارةً يضرب مثلاً بالسينما الأمريكية، وكيف أنها تمثّل ذلك النموذج الواحدى الطبيعى. فيذكر أن البطل البرجماتى «لا يدين بأية مرجعيات أخلاقية (سوى القوة والعنف والسرعة)، يقع فى حب فتاة جميلة هى البطلة (ولعل كلمة «حب» هنا كلمة متخلفة قليلاً، فهو فى الواقع «يشتهيها» وحسب، وعلى استعداد أن «يتعاش» معها!)، وتظهر بعض الصعوبات التى

يتجاوزها البطل الدارويني، ويفوز بما يشتهي وينغمس في الإشباع الفوري». وهكذا يتحول العالم إلى صورة ذات بُعد واحد، بلا مיתافيزيقا أو تجاوز للحقيقة الطبيعية للإنسان.

نقطة أخرى نستشهد بها توضيحاً لرؤية المسيري، وهي رؤيته لإشكالية علم الاجتماع الغربي. في هذا السياق يمكن تلخيص رؤية المسيري في نقطتين أساسيتين مرتبطتين: أولهما تأكيد على إخفاق علم الاجتماع الغربي في تطوير نموذج شامل لتفسير الظاهرة، بسبب أنه يستند في مرجعيته إلى العلمانية الشاملة، ومن ثمَّ نمجده يجادل قائلاً: «إن كل هذه العناصر ساهمت ولا شك في أن يُخفق علم الاجتماع الغربي في أن يطور نموذجاً شاملاً ومركباً للعلمانية. ولكن أهم العناصر التي ساهمت في ذلك الإخفاق هو أن مرجعية علم الاجتماع الغربي والعلوم الغربية الإنسانية ومنطلقاتها هي العلمانية الشاملة». فعلى سبيل المثال ترى هذه العلوم أنه يجب «فصل الواقع (الحياة الدنيا) عن كل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية، حتى تصبح العلوم محايدة، خالية من القيمة (بالإنجليزية: فاليو فرى value-free). والخطاب التحليلي السائد في العلوم الإنسانية الغربية خطاب مادي سيطرت عليه فكرة وحدة (أي واحدة) العلوم، ومن ثمَّ فقد اتجهت العلوم الاجتماعية والإنسانية الغربية نحو النماذج الكمية والنماذج المادية، لتركز الاهتمام على تلك الظواهر التي توجد داخل هذا النطاق وحسب. ومن هذا المنظور تم تقويض مفهوم الإنسانية المشتركة، إلى أن اختفى مع سيادة الواحدة المادية الموضوعية. ثم انتهى بأن تبنت هذه العلوم مיתافيزيقا العلمانية الشاملة، من إيمان بحتمية التقدم، وبأن العقل المادي لا نهائي قادر على تسجيل كل شيء... إلخ. لكل هذا أصبح علم الاجتماع الغربي نفسه جزءاً من المنظومة العلمانية الكلية الشاملة، لا توجد مسافة تفصل بين الواحد والآخر. فبدأ يدرك الواقع كأجزاء متناثرة، وخصوصاً أن مصطلح «علمانية» قد عُرِف وتكلس قبل ظهور كثير من الظواهر العلمانية الأساسية».

أما عن النقطة الثانية، وهي شديدة الارتباط بالأولى، فهي عدم إدراك العالم الغربي للنموذج الكامن وراء الثنائيات المختلفة. «فعلم الاجتماع الغربي قد تمحلت

مقولاته الإدراكية والتحليلية قبل أن تتم عملية التلاقى (بالإنجليزية: كونفرجانس convergence) بين الرأسمالية والاشتراكية، وقبل أن تظهر الوَحْدَة الكامنة وراء كثير من الظواهر. ولذا كان علم الاجتماع الغربى يتصور أن الثنائيات التى ظهرت فى داخل المنظومة العلمانية الغربية ثنائيات حقيقية ذات مقدرة تفسيرية عالية. فكان يرصد الواقع من خلال نموذج الإنسانية مقابل الطبيعية، ونموذج الرأسمالية مقابل الاشتراكية وهكذا، دون إدراك للوَحْدَة النهائية الكامنة فيما بين هذه الثنائيات، ودون إدراك أنها ثنائيات واهية فى طريقها إلى الزوال بفعل عوامل التعرية التاريخية وآليات التلاقى».

إذن؛ فالإشكالية الأساسية لعلم الاجتماع الغربى تكمن فى عدم إدراكه لنموذج شامل يفسر الظاهرة. وهنا نلاحظ ما سبق ذكره عن بحث المسيرى المستمر عن النموذج، وتجنبه لتفتيت الظاهرة إلى أنماط متشرذمة، وحذره من الانسياق وراء ثنائيات زافنة لا تعبّر عن الحقيقة الكامنة وراءها جميعاً. لكن يظل الإشكال الأساسى للعلمانية كامناً فى الواحدة الطبيعية التى تُشرذم الظواهر المختلفة، ولا تتجاوز الحيز المادى الطبيعى.

نحو مقاربة تحليلية لمنظور المسيرى

الآن، وقد تحدثنا عن تصورنا للثنائية: جذورها وعلاقتها بالحدائث «الغربية»، كما تحدثنا أيضاً عن بعض أمثلتها، التى نرى أنها كافية فى هذا المقام الموجز لرسم صورة واضحة عن المنظور العام للمسيرى وتحليله لظاهرة العلمانية الكلية والجزئية، يبقى لنا أن نربط بين الأمرين، ونرى الإشكال الذى تولّده «الثنائية». لذا ستركز حديثنا فى هذا الإطار على محاولة الإجابة عن سؤالين هامين، أولهما: حول الوصف أو الإطار الذى تم تحديده وتبنيه عن الثنائية، يفسّر أم يؤصّل للمقاربة الثنائية الطابع التى تعامل بها المسيرى مع ظاهرة العلمانية؟ وثانيهما: ما الإشكال الناجم عن هذا التصور؟

والإجابة عن السؤال الأول فى حقيقة الأمر تحتاج إلى مساحة كبيرة، لكننا سنحاول أن نوجز بقدر المستطاع. القضية - فى نظرى الشخصى - قضية تصورية فى الأساس. إذ أننا إذا تتبعنا رؤية عبد الوهاب المسيرى فى الأمثلة التى وردت فى موسوعة العلمانية، أو حتى فى تحليله للنموذج الأمريكى البرجماتى فى كتابه البارز الفردوس الأرضى فسرى بوضوح ثنائية الميتافيزيقا والفيزيقا مؤصلة، بل مرسّخة، فى رؤيته. فمأخذ المسيرى الأساسى على العلمانية الشاملة هو «الواحدية العدمية»: إما التمرکز حول الذات الذى يؤدى إلى البرجماتية التامة وتفكيك الإنسان، وإما التمرکز حول الموضوع الذى يؤدى بدوره إلى «حوسلة»^(١) الإنسان وتهميش المعنى الإنسانى. أما حقيقة الأمر فهى أن تصور الفصام بين الفيزيقا والميتافيزيقا جزء لا يتجزأ عما طرحناه. فالرغبة فى «السيطرة»، التى هى وصف الحال الإنسانية الدائمة والمحركة بدورها للجدلية التاريخية، يجب أن تفترض بدائية الفيزيقا والميتافيزيقا، أو بمعنى آخر يجب أن تعتمد إلى تجريد الحقيقة فتحولها إلى مُثل مجردة. فمن أجل أن يتحقق فعل السيطرة يجب أن تكون هناك ذات متجاوزة مسيطرة، وموضوعٌ مسيطر عليه. ومن ثمّ؛ تتحول الحقيقة الكامنة إلى مثال مجرد Abstract Form يتطلع إليه الإنسان ويعمل جاهداً للوصول إليه، فيقسم العالم إلى فيزيقا وميتافيزيقا متجاوزة. على أن الأمر لا يقف عند هذا الحد. فعندما يتحول المثال إلى ميتافيزيقا، ويتحول العالم إلى ثنائية حادة بين الذات والموضوع - تبرز، ثم تأخذ فى التفاقم، إشكالية الطرف أو الشخص الثالث العُثرة Third person. ففى حالة الثنائية تتركز المحاولة البشرية فى سبر نقاب العلاقة الثنائية بين الذات والموضوع، ومن ثمّ فهى تتمكص دور الشخص الثالث المراقب للعلاقة بين الذات والموضوع، وتأخذ فى التنقيب عن الحقيقة فى هذه العلاقة المفترضة. لكن الإشكال الذى سيبرز لا محالة هو أن الحقيقة ستختزل تماماً إلى مفهوم موضوعى. فالذات تتحول - بوجود الفرد الثالث - إلى موضوع، والرؤية الذاتية تُستبعد باعتبارها عاراً نسبياً مشيناً. ومن ثمّ تنتهى الحال بنا - كما سبق وأن

(١) تحويل الإنسان إلى مجرد وسيلة.

أوضحنا - إلى منظورين : إما التماس الحقيقة في الموضوع فقط ، فذهب في ذلك مذهب التجريبيين . وإما أن نرى الحقيقة في المثال الموضوعي السابق للتجربة والكامن في الوعي .

وفي حقيقة الأمر لا تقتصر عملية الثنائية والتحول إلى الموضوعية على هذا الحلقه المفرغة من محاولة تجاوز الذاتية والتقيب عن أصول المعرفة الموضوعية ، فالمشكلة أعمق . فتلک الرؤية الموضوعية عندما تحول العالم إلى قطبين منفصلين ، عبر الثنائية ، تؤدي لا محالة إلى بناء رؤية حتمية عن الكون . فبينما تؤدي الموضوعية الحسية Sensationalism إلى حتمية ميكانيكية تجريبية ؛ تؤدي العقلانية إلى حتمية عقلانية Rational Determinism - إذا صح أن نطلق عليها ذلك - وذلك هو جوهر إشكالية المعرفة الحدائية الثنائية . فكما أسلفنا ، تقوم المعرفة (الإبستمولوجية) الحدائية الرياضية على ثنائية الصحيح والخطأ True and False ، وهي أساسيات المنطق الصوري الرياضي الذي تتحرك في فلكه معظم ، بل كل ، التصورات القائمة بوعي أو بدون وعي . وإشكالية هذا المبدأ أنه لا يتحقق ولا يعمل إلا من خلال مقياس Proposition يمكن من خلاله قبول أو رفض أطروحة معرفية ما ، تأكيد طرح معرفي أو نفيه . بمعنى آخر : أنها تحدد قالباً معينة ثابتة لمفهوم المعرفة .

وهكذا تقف هذه الرؤية عاجزة أمام الكثير من الماهيات التي لا يمكن معرفتها unknowable باستخدام تعريف كانط لها ، بل إنها تختزل الظواهر كلها إلى ثبات موضوعي لا علاقة له بديناميكا الواقع .

ولكن ، كيف نفسر إشكالية العلمانية كما طرحها الدكتور المسيري ؟

بمعنى آخر : ما الإشكال الكامن في تحليل ظاهرة العلمانية كما قدمه المسيري من خلال رؤيتنا ؟

من أجل أن نرصد ذلك يجدر بنا الآن أن تنتقل إلى محاولة تفسير ما تم رصده وعنوانه بالظاهرة العلمانية ، لنرى مدى قابليتها للتفسير تبعاً لما طورناه من رؤية عن الحدائث والإشكالات الفلسفية الكامنة وراءها .

إن الحدائث كما أسلفنا تمثل في المحيط الزمني للكائن البشري النقطة المحددة

التي بدأت فيها المحاولة الإنسانية للتجاوز من أجل السيطرة في التسارع والتعاضد، لتصل إلى ذروتها في الإستمولوجيا العلمية المركزة في الأساس والمضمون على ثنائية الصحيح والخطأ *true and untrue*. فكما أوضحنا فيما تقدم يؤدي هذا الفصام الثنائي إلى إشكال الطرف الثالث، بمعنى أن ثنائية الذات والموضوع تحتم وجود طرف ثالث له خاصية عدم الانحياز، كما أن له «سلطة» قبول تلك المقولة أو رفض الأخرى معرفياً تبعاً لمقياسه المتجاوز، ومن ثم تتحول العلاقة بين الذات والموضوع إلى هيكل موضوعي جديد، وتستحيل الرؤية أو المنظور - لأنها طبيعته الأساسية كأداة إستمولوجية، إلى حتمية موضوعية، أيًا ما كان تشكّلها. وبما أن الحقيقة تكمن في الموضوع، وبما أن الحقيقة الموضوعية حقيقة نسبية ظرفية تبعاً لما أثبتته العلم المعاصر، فإن مفاهيم كالدين والأخلاق تأخذ أشكالاً تتفق وتلك الميتافيزيقيات. فعلى سبيل المثال لا الحصر نجد أن توماس هوبز في الجزء الأول من كتابه الشهير *Leviathan* (الذي يُعدّ من أمهات الكتب التي أصلت للفلسفة التحليلية والسياسية المعاصرة) الذي تحدّث فيه عن الإنسان ككائن في سياق حديثه عن نتائج وخلاصات «الخطاب»، يقرر أن التصديق، أو الإيمان بمقولة ما، على أسس لا تستند إلى تعريفات سليمة - التي هي بالنسبة له تكتسب مشروعيتها وصحتها من داخل الموضوع، كما يوضح في جزء متقدم من الكتاب - هو في الأصل إيمان وتصديق بالشخص الناقل. على هذا، فالاختلاف مع مقولة دينية ما لا يتعارض والإيمان بالذات الإلهية، وإنما هو اختلاف مع مصداقية حامل ذلك الكلام. من هنا تتضح الإشكالية، فحينما تكمن الحقيقة في الموضوع يؤدي هذا إلى التفتيت من أجل الوصول إلى نظرية، ومن ثم يفقد المعنى كُليته. فالبحث الدائم عن إجابات محددة نهائية من خلال *Theoria* - أو «النظرة» كما يطلق عليها الإغريق القدامى - يوجب تفتيت الظاهرة أو المقولة من أجل السيطرة عليها وإخضاعها لقياس الصحيح واللا صحيح؛ إذ أن هذا التفتيت يساعد على نظمها في سياق منطقي ممنهج، يتفق والطبيعة الحتمية للمنظور. وهكذا يتفاهم الإشكال. فتحوّل الدين - أو غيره - إلى مقولات موضوعية مفتّنة، تخضع في الأساس لعملية «رشدنة» مستمرة، أدى إلى تحويل

الجوهر إلى ميتافيزيقا متجاوزة تتمثل في عشرات التجليات ؛ فتتمثل في «الامة» أحياناً، وتتمثل في «الجنس» أحياناً، وتتمثل في «الرومانطيقية الثورية» أحياناً أخرى . وهذا ما يمكن أن يفسر ظاهرة العلمنة الشاملة أو الواقع في «الفردوس الأمريكى الاستهلاكى» . من ثمَّ ؛ فهى تعاظم، أو متهى ، الشناية Apotheosis of duality والمعرفة العلمية .

إن حقيقة الشيء - الشيء ذاته itself - أبعدُ من محصلة إسقاطات الزوايا والمناظير المختلفة الممكنة . أو بمعنى آخر : الشيء كما يرى من لا مكان nowhere . بل إن الشيء فى ذاته هو كما يُرى من كل مكان ، كما أبرز فيلسوف الظاهراتية الفرنسى ميرلو بونتي (Merleau- Ponty)^(١) فى كتابه ظاهراتية الإدراك Phenomenology of perception . إنه محصلة التجربة الكلية الذاتية والقوى المختلفة التى تشكّل محيط التجربة ، والذى له اتجاهية وقصدية واحدة .

الإشكال يبدأ من محاولة طرح إجابة محددة وقطعية ، وتلك هى إشكالية . الحدائث والازدواجية التى اختزلت الحقيقة إلى تجاوز لا نهائى ، فسقطت بذلك فى الحتمية الميتافيزيقية . إن هذا ليس موضع طرح البديل ، وإنما هو محاولة للإلقاء الضوء على إشكالية هامة معقدة ، لن يكون حلّها باستقدام تصور يحلُّ محلَّ ما هو قائم ، وإنما سيكون من خلال إعادة اكتشاف ما يُكتشف فى كل لحظة فى ديناميكيا التجربة وحقل الظاهرة .

خاتمة

لا أظن أن هناك منصفاً يمكنه أن يبخس المسيرى حقه فى كونه يمثل طفرة فى الفكر العربى بصفة عامة باعتبار انتمائه الجغرافى والقومى ، والفكر الإسلامى بصفة خاصة باعتبار تأصله الفكرى . فالمسيرى ، كما سبق ، اكتسب تميّزه من خلال

(١) ميرلو بونتي هو أحد أبرز نماذج الفينومينولوجيا الحديثة ، خاصة فيما يتعلق بمحاولات هذا المنهج الفلسفى الثرى لتجاوز الرؤية القطبية للمعرفة ، والتى تركز فى الأساس على افتراض ثنائية الذات والموضوع .

محاولة مجاوزة إشكالية التحيز عميقة الجذور في الفكر العربي، ومحاولته الدؤوبة لبناء نموذج تفسيري شامل يتجاوز المستوى الأيديولوجي في التحليل - ونقصد بالأيديولوجي ما سبق طرحه عن كونه تصوراً حتمياً للأنساق السياسية والاقتصادية، ولا نقصد الطبيعة الأيديولوجية للإنسان.

ففيما يختص بإشكالية التحيز حاول المسيري، قدر جهده، الخروج من دائرة التحيز الشديدة خاصةً ضد كل ما هو «غربي»، بخلاف ما هو شائع في الخطاب الإسلامي المعاصر، محاولاً أن يعالج الظاهرة من خلال الإطار والسياق الحضاري الذي ظهرت فيه، مستعيناً في ذلك بما يطرؤه من مقولات معرفية ونماذج تفسيرية مستمدة من ذات الإطار، والعاكسة حتماً لرؤيته له. وهكذا، حاول أن يتجنب، قدر جهده أيضاً، إخضاع نماذج فكرية لأطر تفسيرية مغايرة لتلك التي ظهرت فيها، حتى لا ينتهي إلى مقولات مسطحة مشرذمة، كتلك الشائعة في الخطاب العربي والإسلامي بصفة عامة.

وأما عن الإشكالات المختصة بالنموذج التفسيري، فقد قطع المسيري فيه شوطاً كبيراً. فكما أسلفت من قبل، يعتمد المسيري دائماً إلى تحليل الظواهر وردّها إلى نموذج تفسيري كامن، قادر على إبراز الإشكالية ومعالجتها. بمعنى آخر: يعتمد المسيري دائماً إلى استخراج مقولات معرفية عامة لبناء نموذج تفسيري موحد وشامل لفهم الظاهرة المأخوذة في الاعتبار، مما يعد تجاوزاً لإشكالية الخطاب المؤدّج الراسخة في الخطاب العربي الإسلامي المعاصر.

لكن يبقى السؤال قائماً حول إشكالية الحداثة، والتي تمثل في نظري العقبة الكؤود والفجوة العظمى التي تواجه الخطاب الفكري، باختلاف تأصيلاته أو منابعه الثقافية والقومية.

إننا، كما أوضحنا في الجزء الأخير من مقالنا هذا، نقف أمام إشكالية معقدة يصعب تجاوزها، هي إشكالية الحتمية الحداثيّة، المتمثلة في الثنائية والتجريد والميتافيزيقا. ولعل البعض سينبئ مدافعاً بدعوى أن في هذا خلطاً للأوراق، وأنها محاولة لوضع الكل في سلة واحدة. ولكننا - كما أوضحنا أيضاً من قبل - نشترك

فى هذه الإشكالية مع الكلّ الإنسانى، لكننا نمتاز بما لدينا من أطروحات إسلامية لها مقدره كبيره، فى نظرى، على تجاوز تلك الهُوّة، ومحاولة الرجوع إلى الظاهره فى صورتها الأولى الأساسيه.

إن إشكال الخطاب الإسلامى المعاصر هى «العقلنة» الساذجه، والتنظير المسطح، والمحاولة الدؤوبه للدفاع وإثبات الشموليه والإحاطه، مع أن هذه ليست هى القضية. وإن كانت؛ فإنها رأس الهرم لا قاعدته. إن المناط بأى خطاب يدعى لنفسه الشرعيه هو أن يُعيد مساءلة الحقيقه الأساسيه للعلاقات الأنطولوجيه فى الكون، وأن يعيد النظر إلى مسأله الظاهره نفسها بعيداً عن أية تحيزات أو تصورات موضوعيه مسبقه. تلك هى بداية الطريق.



نقد النموذج المادي «الغربي» المعادي للتاريخ

أحمد ثابت*

للتفاعل مع الواقع هدف مركزي، هو تفسيره بغرض إدراكه، وليس فقط الاقتراب من هذا الواقع وتجلياته، وتحولاته، وصيرورته الفعلية، ولكن أيضاً بغرض أن يُستحضر الوجدان والعقل في هذا التفسير. ويكتسب هذا الحضور فعاليته عندما يريد الإنسان عموماً، والمثقف خصوصاً، أن يُغيّر ويطوّر من هذا الواقع.

والواقع هو الفضاء الاجتماعي بتركيبته وتعقيداته. هو البيئة. . . الدنيا. ولكنه الدنيا لا على أنها طبيعة جامدة مُصمّنة، بل باعتبارها ميدان تفاعل الوجدان والعقل بمختلف مصادر التكوين لهما: ثقافة، دين، تراث، نمط تفكير، رؤى للمعالم وللذات، هي ميدان تفاعل الوجدان والعقل مع الطبيعة بما ينتج تركيباً إنسانياً بسمات معينة وبعلاقات محددة. وخطورة دور الفاعل الاجتماعي، الذي قد يكون الإنسان بكيونته المتداخلة المترابطة، وقد يكون الحركات الاجتماعية، وقد يكون التشكيل الحضاريّ - وعمادُه البشر الصنّاع - خطورة هذا الدور في السعي إلى التغيير والبحث عن الحرية والسعادة والوفرة، بكلمات «آلان تورين» السوسيولوجي الفرنسي المبدع، تكمن في أن العقل إذا وضع على نفسه حدوداً في التفكير والانطلاق، أو إذا تصور أن هناك نماذج محددة مرئية في الواقع مستجلبة من الآخر - أي من حضارة أخرى - ؛ فمعنى ذلك أن الآخر، أو الآخرين، هم

* أستاذ مساعد بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة .

الذين يصنعون استراتيجيات مثلى للتغيير، وطريقاً خطياً Linear ينبغي السير فيه، وحيث تهيم الحضارة الأخرى الأذهان. وقد يصل الأمر إلى أن جانب أو آلية الاستعمار/ الاستغلال أو التصرف الإمبريالى القائم على الهيمنة هي التى تشكل الوجدان التاريخي والنفسى - وإن لم تخلقه - بما يجعل صاحبه يحصر نفسه داخل حدود معينة لا يرى ما بعدها أو خارجها، ويتصور، إذن، أن طرائق التفكير والممارسة بشأن التغيير هي تلك المرسومة سلفاً داخل حدود نموذج الآخر.

ولعل خطورة هذا النوع من التفكير أنه لا يتنبه إلى مكان تحيز الآخر فى منظومة يفرضها، ولا يرى فيها من يستوعبها دون نقد. هنا يكون من المهم للغاية أن ينشط العقل كي يكتشف منطق ودينامية التحيز حتى لا يقع أسيراً له، وحتى يدرك أنه مستغرق وجدانياً ونفسياً وثقافياً فى منظومة قيم وسلوك، قد لا تعبر بالضرورة عن هوية وخصوصية هذا الإنسان، أو هذا التكوين الاجتماعى، أو هذا التشكيل الحضارى. وعلى الرغم من أن هذه القضية بالغة الأهمية لدى العديد منا، لكن الأهم من ذلك هو أن يدعو المثقف الفاعل أمته وزملاءه من الجماعة المثقفة إلى اكتشاف المنطق الكامن والجدل الداخلى فى المنظومة الحضارية الغربية، وما فيها من إبداعات علمية وثقافية وفكرية، التى هى - بلا شك - فاعلة جداً فى التاريخ الحديث، بحيث غيرت المسارات المجتمعية من التخلف إلى التقدم السريع المذهل. ولكن ينبغي الالتفات إلى أن مثل هذه المنظومة الحضارية الغربية تنطوى على تحيزات لمناهج تفكير معينة، لسلوكيات معينة، لرؤى للذات وللآخر محددة. وباختصار وبكلمات محددة: تغلق العقل عند حدود تفكير وموضوعات معينة، قد لا تنكر الآخر الحضارى: العربى الإسلامى، الصينى، الهندى، الأفريقى... إلخ، لكنها تنعى عليه وحده أنه نسق مغلق غير قادر على التكيف، دائرى، سيظل هكذا دائرياً، إلى أن يستوعب ويهضم ويتمثل النموذج الحضارى المادى الاستهلاكى الغربى بتحيزاته.

وعبد الوهاب المسيرى - ذلك المفكر العربى المبدع، صاحب العقلية النقدية المتميزة - هو من المثقفين العرب القلائل الذين وظفوا أنفسهم لاكتشاف القوانين التاريخية

والاجتماعية لصيرورة العلاقة بين النظام والفاعلين، وذلك عبر جهد طويل وشاق أخذ منه عصارة فكره وأعصاب عقله. وهو مثقف نهضوى راديكالي، يحاول أن يكتشف ما آلت إليه حال النموذج المعرفي الغربي الطاغى والسائد من تقول المؤسسة: مؤسسة السوق، ومؤسسة الاستهلاك، ومؤسسة البحوث، التي وجهت تفكير الفرد الغربي نحو التشيؤ المادى، ووضعت حدوداً صماء على آفاق عقله. هذا عن أحشاء البناء الحضارى الغربى، وخصوصاً النموذج الاستهلاكى الأمريكى. أما عن علاقة هذا البناء بغيره من الحضارات، وبالأخص العربية الإسلامية، فالمسيرى يحاول إبراز منظومة ومفاهيم التحيز ونقدها.

وعبد الوهاب المسيرى لا يحرص على تكوين مشروع سياسى أو أيديولوجى بغرض التبشير به وجمع المريدين والأنصار من حوله، ثم لينفلق بمشروعه على نفسه، يسكن فيه ويسكنه مشروعه. بل إنه يبحث عن أدوات تحليل وفهم نقديين يتسلح بها كل من يستهدى الإدراك الصحيح للذات وللآخر، ويدعو إلى رؤية جديدة للواقع العربى بتركيبته، ترتفع به عن التهمين والاختزال والنقل الحرفى عن صورة الآخر عن المجتمع العربى وحضارته، وهذا ما يمكن أن يثرى الفكر العربى الحديث لا برؤية جديدة وحسب، وإنما أيضاً بمنهج جديد. إذ أن القارئ سيمكنه أن يستخلص بعض القواعد، التى سيمكنه عن طريقها اكتشاف مواطن التحيز فى مناهج وأدوات وقيم لم يتم تناولها^(١) كما قال هو نفسه فى دراسته عن «فقه التحيز».

ولا تتأسس النماذج المعرفية البديلة عند المسيرى بالضرورة على أنقاض النماذج السائدة، ولكنها فى المقام الأول وسائل أكثر تركيبياً لدراسة المجتمعات العربية الإسلامية. والتحيز فى المعرفة ورؤية الذات والعالم ليس شيئاً مكرهاً على إطلاقة، إذ أنه يضاف على دراسة وفهم الذات مضموناً مفاهيمياً ومنهجياً خاصاً، لكنه ليس

(١) د. عبد الوهاب المسيرى (محرر)، إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، المقدمة: فقه التحيز، سلسلة المنهجية الإسلامية (٩)، المعهد العالى للفكر الإسلامى، هيرتدن فرجينيا، الولايات المتحدة، ١٩٩٨، ط ٣، ص ٢٦.

منغلقاً على نفسه، وليس عنصرياً ضد العالم. وذلك بعكس التحيز الكامن في النموذج المعرفي المسيطر في الحضارة الغربية، والثقافة الأمريكية على وجه الخصوص. فتأسيس نماذج معرفية جديدة مبتغياً «إثراء النماذج السائدة، ووسع حدودها، ويمتدح بها، بحيث تتحول من نماذج غريبة تستند إلى معطيات للمجتمع الغربى الحديث، إلى نماذج عالمية إنسانية تستند إلى معرفة وثيقة مركبة بكل التشكيلات الحضارية، ويكل خصوصياتها وتعرُّجاتها وتنوئاتها، وتحاول أن تصل إلى أعلى درجات التجريد وأدق درجات التخصص»^(١).

وإذا كان ما نشاهده في الواقع من علاقات وحركات ذا بُعد ثقافي؛ فهو يعبر عن نموذج معرفي وعن رؤية معرفية. والنموذج هو صورة عقلية مجردة ونمط تصوري وتمثيل رمزي للحقيقة، وهو نتاج لعملية تجريد (تفكيك وتركيب)، حيث يقوم العقل بجمع بعض السمات من الواقع، فيستبعد بعضها ويُبقي بعضها الآخر، ثم يقوم بترتيبها بحسب أهميتها ويوحيها، بل وأحياناً يضخمها بطريقة تجعل العلاقات تشكل ما يتصور أنه العلاقات الجوهرية في الواقع. وتتفاوت درجات الاختزال، ويمكن للنموذج أن يكون اقتصادياً مادياً، ومن ثمَّ يستبعد من حساباته العناصر غير الاقتصادية المادية. ويمكن أن يكون نموذجاً حضارياً، بمعنى أنه يبغي التوصل إلى مجموعة العلاقات التي تشكل حضارة ما، ويعكس صورة ذهنية لمنجزاتها الحضارية.

لكل نموذج تصوري خلفيته المعرفية، إذ تكمن خلف كل نموذج (وخلف عمليات الإبقاء والاستبعاد، والتركيب والتضخيم) معايير داخلية، تتكون من معتقدات وفروض ومسلّمات وإجابات عن أسئلة كلية ونهائية تشكل جذوره الكامنة وأساسه العميق، وتزوده ببُعده الغائي، وتشكل المعايير الداخلية أيضاً جوهر النموذج، والقيمة الحاكمة التي تحدّد ضوابط السلوك، وما هو مشروع وما هو محظور، وما هو مطلق وما هو نسبي. هي باختصار مسلّمات النموذج الكلية أو مرجعيته التي تحجب عن الأسئلة الكلية والنهائية: ما الهدف من الوجود في

(١) المرجع السابق، ص ٢٣.

الكون؟ الإنسان، مادة وحسب، أم مادة وروح؟ أين يوجد مركز الكون، كامناً فيه، أم مفارقاً له؟

وتؤدى مفاهيم الموضوعية والحيادية لدى إبقائهما جافّين - أى يحكمها الجفاف - إلى عدم إدخال الذات والخبرة الشخصية فى عملية الإدراك والتوصيل . واختفاء الذات يؤدى إلى استخدام المبنى للمجهول، حتى لا يبدو أن الإنسان هو الذى يختار، بل الوقائع هى التى تفرض نفسها «موضوعياً». ولكن الحقيقة هى أن كل الظواهر نتيجة اختيار، ومن ثمّ فهي متحيزة.

ويضع المسيرى عدة قواعد للتحيز باعتباره اختياراً إنسانياً، إذ هو مرتبط ببنية عقل الإنسان، ولا توجد لغة إنسانية واحدة تتضمن كافة المفردات للتعبير عن الواقع بكل مكوناته. وإذا كان هناك ثبات نسبي للدوال، إلا أن التغير السريع هو سمة عديدة من المدلولات بدرجة تفوق تغير الدوال. فالإنسان يتحيز ثقافياً عندما يتقل أشياء ومفردات الطبيعة إلى عالمه الإنسانى.

ولكن، كيف يمكن لنا تجميد التحيز^١ إلى قيم ومدلولات وقناعات معينة من المعانى السلبية؟ إن التحيز^٢ يمكن أن يشكل إطاراً للإنسانية المشتركة المتنوعة، لا الإنسانية النمطية. فالقدرة على إدراك ما هو مشترك تؤكد التنوع الثرى، ورفض التمركز حول الذات. وإذا كان التحيز^٣ حتمياً، إلا أنه ليس نهائياً، فالنهائى هو الإنسانية المشتركة والقيم الأخلاقية التى تسبق أى تنوع أو تحيز^(١).

ويتحدث المسيرى عن أنواع عدة للتحيز^٤ على هذا النحو^(٢):

١ - التحيز^٥ لما يرى الإنسان أنه الحق، حيث يمكن أن يتحسس المرء للحق والحقيقة ويتفاعل بهما، بيد أنه على استعداد لأن يخضع ذاته وأحكامه للمنظومة القيمة وللحق الذى يقع خارجه. كما أنه على استعداد لأن يختبر تحيزه، فلا يعتقد أن أحكامه (المتحيزة) هى الحكم النهائى المطلق، بل هى مجرد اجتهاد أولى وأخيراً.

(١) المرجع السابق، ص ٣٤، ٣٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٥ : ٤٠.

٢ - التحيزُ للباطل بأشكاله المتعددة : التحيزُ للذات حين يجعل الإنسان نفسه المرجعية الوحيدة المقبولة . وهناك التحيزُ للقوة ، فإذا انتصر شخص ما فإنه يفرض إرادته ، بينما إذا لحقته الهزيمة يتحول إلى واقعي (برجماتي) يرضى بأحكام الآخر ويخضع له ، دون إيمان بأن ما يقوله الآخر هو الحق ، فالقوة هنا هي المرجعية الوحيدة .

٣ - هناك تحيز واعٍ واضح ، وآخر كامن غير واعٍ . يشير التحيزُ الواعي إلى اختيار عقيدة أو أيديولوجيا بعينها ، ثم النظر إلى العالم من خلالها ، والقيام بعمليات دعائية وتعبئة في نطاقها . أما التحيزُ الكامن غير الواعي فهو أن يستبطن الإنسان منظومة معرفية بكل مقولاتها وأطروحاتها ، وينظر إلى العالم من خلالها دون أن يكون واعياً بذلك . التحيزُ الواضح عادةً ما يكشف عن نفسه ، كما في حالة الدعاية السياسية الفاضحة التي يدرك المتلقي مضمونها ، بينما يتأثر هذا المتلقي بالتحيزُ الكامن دون وعي من جانبه ، وهذا ما يظهر في الإعلانات التجارية . إذ يدرك المعلن عن سلعة معينة أنه إذا ما ربط سلعته هذه بالدوافع الجنسية مثلاً لدى الإنسان ، فإنه يمكن أن يزيد مبيعاته ، رغم إدراكه عدم وجود أية علاقة فعلية بين السلعة والدافع الجنسي . فالأفلام الأمريكية تروج لعدد من القيم دون أن يعي المتلقي أنه يُلْقَن من خلالها كثيراً من القيم التي تتحيز لها هوليوود ، مثل المطاردة والعنف ، وهي قيم تتبع من رؤية داروينية للواقع ، والتي لو نُقلت إليه بشكل مباشر لأثارت اشمئزازه ، ولذا فهي تقدم له (في أفلام توم وچيري ، وكما في أفلام رعاة البقر كمثال) وكأنها تسلية بريئة لا تجسد قيمة سلبية ، أو نموذجاً معرفياً وحشياً .

٤ - هناك نوع رابع هو التحيزُ داخل التحيزُ ، ويحدث عندما يتبنى الباحث رؤية معينة محددة من داخل نموذج معرفي متكامل ، وذلك بالتركيز على أفكار بعينها دون غيرها داخل منظومة معينة . مثلاً ذلك التركيز عندنا على نظريات علم الاجتماع الفرنسي أو الإنجليزي دون نظريات علم الاجتماع الألماني مثلاً ، مع أن جميع هذه النظريات تنتمي إلى تقاليد علم الاجتماع الغربي . أو أن يقوم باحث

إسلامي بالتحيزُ لإحدى أطروحات الفقه الإسلامي، دون الأطروحات الأخرى، ودون الاحتكام إلى القيم الإسلامية ككل.

٥- وعلى العكس، قد يتحيز باحث لعدد من الأفكار تنتمي إلى أنساق معرفية مختلفة متناقضة، ولكنه يأخذ بها كلها دون تمييز، بسبب غياب الرؤية المعرفية العميقة. مثال ذلك كاتب عربي يبنى آراء عصر الاستنارة الداعية إلى إعلاء العقل والباعثة على التفاؤل، وفي ذات الوقت ينظم شعراً حدائياً متشائماً يؤكد لاعقلانية الواقع وعبيثته وعدم جدوى استخدام العقل!

٦- هناك تحيزٌ كليٌّ، وتحيزٌ جزئىٌّ. وفي حين يشير التحيزُ الكلى إلى تحيز لمنظومة معرفية ما بكل تمثلاتها وأطروحاتها، فإن التحيزُ الجزئى هو تبني لعناصر معينة يراها الباحث ملائمة ويمكنه استيعابها في رؤيته للكون.

والإنسان في التحيزُ الجزئى مجتهد، لا يقف ضد الوافد ولا ضد الاستفادة من الآخر أو الانفتاح عليه، فهو يتبنى نسقاً مفتوحاً، ويستند إلى أرضية الذات العقائدية الفكرية والحضارية، ويستعين من الآخر ببعض إسهاماته وإبداعاته، لكنه لا يستعير مقولاته التحليلية الأساسية ذاتها ورؤيته للكون. فالاجتهاد النابع من الذات لا يتنافى والرؤية العلمية، فالعلم الطبيعي لا يتعامل مع الكليات أو المطلقات أو الغائيات، وإنما يتعامل مع الجزئيات والإجراءات، ويترك القيمة والصدق والغاية إلى الإنسان، يحددها حسبما تُملئ عليه معتقداته.

٧- وهناك نوع آخر جديد من التحيزُ يكشف عنه المسيرى وينطوى على أبعاد معرفية بالغة الدلالة والخطورة، وهو «تحيزُ واقعنا المادى ضدنا». فقد قام الاستعمار الغربى لبلادنا بهدم المدن القديمة التى تعبر عن منظومتنا القيمية، وهدم منازلنا التى تعبر عن الهوية العربية الحضارية، ثم شيد مدناً تجسد منظومته القيمية مثل السرعة والكفاءة والتنافس. ورغم أنها مبادئ هامة إلا أنها انطوت فى الواقع المتعين على تحيزٌ لفئة معينة من البشر، فالشوارع الواسعة تخدم راكبي السيارات، بينما كان من الممكن إقامة مدن تفترض أن المشاة أكثر عدداً من هؤلاء. هذا فضلاً عن أن المدينة الحديثة بشوارعها الفسيحة تنطوى على رؤية فى الإدارة، تنطلق من الاعتقاد بضرورة وجود مركز إدارى قوى (دولة قومية مركزية) تتبعه كافة الأطراف. كما

شيدت المنازل بطريقة تتيح دخول أكبر قسط من الشمس في بلادنا الحارة أصلاً، مما جعل من مسألة تكييف الهواء ضرورة واجبة.

وحدة التحليل عند المسيرى: تركيبة الإنسان وفعاليتها

يتمثل السعى المتواصل لتقاد المادية الغربية في التركيز على خطورة «تأليها» السوق والمجتمع والدولة على حساب الإنسان ووجدانه ودوره الفاعل. وكذلك محاولة الكشف عن خطورة المنطق الكامن وراء التحول لما يسميه المسيرى «الغيبية العلمية الجديدة»، التي تزعم لنفسها احتكار الحقيقة المطلقة، تلك الغيبية التي أسستها التوجهات المادية المسيطرة في الحضارة الغربية، والتي تنسب إلى نفسها القدرة على تحقيق الفردوس في الأرض، بالزعم بأنه يمكن إشباع كل رغبات البشر من خلال إحلال منطق يرى أنه ليس على الإنسان سوى أن يقيس نجاحه بقدرته على التعامل مع آليات السوق، وتسخير الطبيعة إلى أبعد الحدود، والنظر إلى الإنسان ككائن كمي محض لا يختلف عن الكائنات الطبيعية الأخرى، وأنه يعكس بيئته بشكل مباشر وبسيط^(١). ويؤكد هذا المنطق على أهمية السعادة الدنيوية المباشرة، كما ينكر أن الإنسان كيف مركب فريد، أو أنه يصنع البيئة التاريخية التي تشكل وجدانه. فقد بزغت الدولة الاستهلاكية المنظمة التي تزعم أنها ستحقق كل الرغبات، وستقضى على كل التوترات، مما أدى إلى اختفاء مفهوم الممارسة الإنسانية الجماعية المسترشدة بحكمة التاريخ الواعية، والخاضعة لقوانين المحاولة والخطأ^(٢).

اكتشاف موضع الإنسان في الطبيعة هو ما يركز عليه المنهج التركيبي المعرفي الذي صاغ المسيرى ملامحه العامة. فقد أدى انطلاق الفلسفة المهيمنة في الحضارة الغربية من القانون الطبيعي - كمحرك ديناميكي للأحداث - إلى تحول القانون

(١) د. عبد الوهاب المسيرى، الفردوس الأرضي: دراسات ونظريات عن الحضارة الأمريكية الحديثة،

بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩، ص ٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٩.

الطبيعى هذا إلى «القانون المادى»، كما اختزل «الإنسان الطبيعى» إلى «الإنسان المادى»، حيث تم تعريف الإنسان الطبيعى بأنه شخص يُعرف فى إطار وظائفه الطبيعية البيولوجية، ويعيش حسب قوانين الحركة المادية. والفلسفة المادية متجاوزة للإنسان، وترفض الإله كشرط من شروط الحياة^(١). وبعد أن يبين المسمى الأطروحات الأساسية للفلسفة المادية يتحدث عن خصائص «الإنسان الطبيعى (المادى)» فى إطارها^(٢):

١ - فهو إنسان بلا حدود تجتمع فيه مختلف السمات الأساسية للطبيعة/ المادة، فهو يشكل معيارية ذاته، مكثف بذاته، لا توجد أية حدود أو سدود أو قيود عليه. لا اجتماعية تاريخية، ولا أخلاقية جمالية. فهو يعيش فى الزمان الطبيعى الحر، وليس فى الزمان التاريخى الإنسانى الذى تتحكم فيه القيم والأعراف.

٢ - ولا توجد مسافة تفصله عن الطبيعة، فما هو إلا جزء عضوى لا يتجزأ منها، لا يمكنه تجاوزها، ذلك أن الحيز الإنسانى مُغيب تماماً.

٣ - ومعنى هذا أن الإنسان خاضع تماماً لقوانين الطبيعة الكامنة فى المادة، تحركه كيفما شاءت، وحيث يدور فى حتمياتها، يتوحد معها، ولا يمكن التعامل معه إلا على أساس وظائفه البيولوجية ودوافعه الطبيعية المادية.

٤ - ورغم أن سلوك الإنسان أكثر تركيباً من سلوك الكائنات الطبيعية الأخرى، فإن الاختلاف يبدو فى الدرجة وليس فى النوع. فالإنسان، بأفكاره وتاريخه وأشواقه وأحزانه، مجرد جزء من بنية فوقيّة يُردُّ فى الواقع إلى البناء المادى التحتى: الطبيعة/ المادة وقوانينها. والإنسان هنا يُختزل إلى صيغ كمية ورياضية بسيطة تُستخدم فى العلوم الطبيعية، ويمكن توظيفه وحوسلته (أى تحويله إلى وسيلة ومادة استعمالية).

٥ - والإنسان تبعاً لهذه الفلسفة لا يشكل مركز الكون، وليس وجوده ضرورياً

(١) د. عبد الوهاب المسيرى، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: غوثج تفسيرى جديد، للجلد الأول: الإطار النظرى، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٨، ص ٧٠: ٧٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٧٣، ٧٤.

لحركة الكون. بل إن العقل والخيال، ومقدرة الإنسان على التجاوز والتميز والتجريد، تشكل عوائق تقف في طريق محاولة هذا الإنسان الإذعان للطبيعة والتحرك معها والخضوع لاحتياجاتها.

٦- والإنسان الذى يصير إنساناً طبيعياً/ مادياً لا تشغله أية أسئلة معرفية نهائية وكنية كبرى. فأسئلته كلها عملية مادية، محصورة بالبيئة والاحتياجات المادية المباشرة. ومن هنا تحركه أخلاقيات طبيعية/ مادية برأية، تستند إلى المنفعة والمصلحة والرغبة الكامنة فى البقاء فى إطار المادة. ويصير مصدر القيم، بالتالى، ليس الإله ولا الإنسان، بل الطبيعة، حتى إنه يمكن، عن طريق دراسة الطبيعة وقوانينها المختلفة دراسة إمبريقية، الوصول إلى منظومات قيمية ومعرفية وجمالية (طبيعية/ مادية) يستطيع الإنسان أن يعيش بها، وأن يحقق مصلحته وبقاءه المادى ولذته.

٧- الطبيعة البشرية، شأنها شأن الطبيعة المادية، فى حركة دائمة وتغير دائم، ولذا لا توجد إنسانية مشتركة، ولا يمكن أن توجد أية معايير دينية أو أخلاقية، أو حتى إنسانية، فمثل هذه المعايير خاضعة لقوانين الحركة. وعلى المستوى الرمضى يتم إدراك الإنسان الطبيعى عن طريق رموز طبيعية مستمدة من عالم الطبيعة/ المادة، وهى عادة صور مجازية مستمدة من عالم الحيوان والنبات (عضوية)، أو من عالم الأشياء (آلية)، أو خليط منهما.

الإنسان إذن نتاج لعملية تطور المجتمع، ويخضع لقوانين التطور الطبيعية كما هى كينونته عند نيتشه وإنجلز. ويصوغ عبد الوهاب المسيرى كينونة بديلة، متجاوزة للمادة ولقوانين الحركة التابعة منها. ففى مقابل «الإنسان الطبيعى» يضع «الإنسان الإنسان»، فإلى جانب الوظائف البيولوجية والأنشطة الطبيعية هناك أنشطة أخرى، مثل الدين والفن، هى التى تجعل من الإنسان كائناً مركباً متعدد الأبعاد، قلقاً يسأل أسئلة كلية، ويحمل عبء الهوية والمسئولية الخلقية.

لقد نادى الفلاسفة المادية بالعقلانية، ولكن مع الإيمان بأن العقل قادر على إدراك الحقيقة بمفرده، دون مساعدة من الوجدان/ الإلهام والعاطفة والوحي، حيث اقتصر على القول بأن العقل إن هو إلا جزء من الحقيقة المادية الصلبة باعتباره لا

يوجد إلا داخل حيز التجربة المادية، مقيداً بحدودها، لا يمكنه تجاوزها. وهذا يعنى فى الواقع أن العقل عقل مَادى، يقوم بإعادة إنتاج العالم المادى عن طريق مقولات الطبيعة/ المادة فقط، والعقل المادى يتعرف على الحقائق المادية فقط (يعرف ثمنها، أو حجمها، أو كثافتها، أى صفاتها المادية فقط) ولكنه لا يعرف قيمتها، فالقيمة شىء متجاوز لعالم المادة.

وقد أفرزت الفلسفة العقلانية المادية بالمعنى السابق ممارسات غير إنسانية بالمرّة فى التاريخ الغربى، بل معادية تماماً للإنسان وللبشر. مثال ذلك: النازية التى أبادت الملايين من العجزة والسُلاف واليهود والأطفال المعاقين والعجائز بزعم أنهم «أفواه مستهلكة غير مستجة useless eaters»^(١)، فقد نظرت إلى البشر كما لو أنهم مادة استعمالية نسبية تخضع لقوانين الطبيعة/ المادة، فمن يحيد عنها (مثل الأطفال والمعاقين والرجال المسنين) لا بد من التخلص منه بأسرع وقت وبأكثر الوسائل كفاءة. كما قام رويسبيرر بالتخلص من أعداد كبيرة من البشر تحت ستار «مصلحة الشعب» - التى يقرها هو بالطبع! - وكما تخلص ستالين من ملايين الفلاحين (الكولاك) بزعم أنهم كانوا يعوقون عملية الإنتاج المادية الحتمية.

والعقل المادى لا يؤمن إلا بالتجريب. ورغم أن هذا التجريب يُعدّ من أهم أدوات التحليل والبرهان ودراسة وتفسير الظواهر، إلا أن العقل المادى الذى أفرزته النماذج العقلانية المادية لا يعترف بأية شرعية للأقوال والأفكار خارج نطاقها المادى المباشر المحسوس. وهنا تُقرض القيود على العقل الإنسانى والعقل النقدى ممن تتوافر له مساحة من الاستقلال عن حركة الطبيعة/ المادة، «وبذلك يختفى الإنسان كمرجعية نهائية، بل يختفى مفهوم الطبيعة البشرية نفسه، ثم تختفى سائر المرجعيات، وتصبح الإجراءات هى الشىء الوحيد المتفق عليه»^(٢).

فالفلسفة المادية إذن فلسفة وضعية تتعامل مع الأشياء والظواهر والإنسان نفسه ككائنات قابلة للتجربة، ولا تلتفت فى صياغتها وجدان الإنسان إلى التاريخ والقيم

(١) المرجع السابق، ص ٧٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٧٨.

والميتافيزيقا. ومن هنا فهي تخط صورة واحدة للإنسان، وتنظر إليه إما كشخصية صراعية دموية تستطيع اختراق كل الحدود وتوظيف قوانين الحركة لحسابها، أو كشخصية قادرة على التكيف مع الواقع والخضوع لقوانين الحركة. وهذان تصوران غير مقبولين لما يلي^(١):

(أ) تخفق الصورة الأولى في كشف الجوانب النبيلة في الإنسان، مثل قدرته على التضحية بنفسه من أجل وطنه أو من أجل أبيه وأمه، وقدرته على ضبط نفسه من أجل مثلٍ عليا.

(ب) تزعم الصورة الثانية أن الإنسان لا يستطيع الثورة والتجاوز. ومع أن العصر الحديث شهد هيمنة نظم سياسية تسيطر عليها رؤى تكنوقراطية محافظة، فإن المادية لم تتمكن تماماً من قمع الإنسان وتسويته بالأمر الواقع.

العقل الدائري والجدل الدائري

يطبق المسيرى نقده للفلسفة الوضعية المادية على المنطق الذي تأسست عليه الحضارة الأمريكية والكيان الصهيوني في فلسطين. فقد شيد هذا المنطق على أساس معاداة التاريخ. فالبروتستانت المتطهرون «اليبورتانيون» هاجروا من أوروبا إلى الأرض الجديدة (أمريكا الشمالية) هرباً من المشكلات التي أثارها التاريخ الأوربي، وقالوا إن من العسير عليهم البقاء داخل الكنيسة الإنجليزية البروتستانتية، لأنها - حسبما يرون - لم تتعد بما فيه الكفاية عن النمط الكاثوليكي في العبادة، بما فيه من تماثيل وطقوس وزخارف. ومن هنا نادوا بضرورة «تطهير» العبادة المسيحية من كل العناصر الدخيلة التي لم يأت لها ذكر في العهد القديم أو الجديد، وقرروا العودة إلى البساطة الأولى، وتأسيس مجتمع جديد يصهر الكل تحت سيطرة الرجل الأبيض البروتستانتي الأنجلوساكسوني - White Anglo-Saxon Protestant (wasp)، ويبدأ تاريخه فقط من اليوم الذي هاجر فيه هؤلاء لتأسيس نموذج ناجح للحياة يحقق سعادة البشر بمعايير مادية، حتى إنه ينقل الفردوس من أعاليه في السماوات إلى الأرض فيصبح فردوساً أرضياً.

(١) المرجع السابق، ص ٨٠.

وهناك مشابهة واضحة بين الرفض البيوريتاني الأمريكي هذا للتاريخ الأوربي، والرفض الصهيوني الإسرائيلي للتاريخ اليهودي في الشتات (الدياسبورا). ويقوم الرفض هذا على أن الوجود اليهودي في أية حضارة غير يهودية بمثابة ظاهرة شاذة ومرضى روجي، ولذلك فإن استيطانهم في «أرض الميعاد» هو «عودة إلى البساطة الأولى»، حينما كان اليهود يعيشون ككيان قومي مستقل فريد، لم يتأثر «بالشوائب التاريخية» غير اليهودية (مع أن مملكتي اليهود العبرانيين في المشرق العربي لم تدم سوى سنوات معدودة في عمر التاريخ، فضلاً عن أنها لم تكن ممالك نقية خالصة كما تزعم الأسطورة الصهيونية!)^(١). ويرى الصهاينة أن التاريخ اليهودي يؤدي إلى النهاية الإسرائيلية السعيدة.

ومثلما زواج المهاجرون البيوريتانيون إلى الولايات المتحدة بين تفسيرهم الديني الضيق، والعنصري في نفس الوقت، لأنه يرى أن تخلص البيض من الهنود الحمر واحتلال أراضيهم هو تحقيق لإيمان المسيحي بالخلاص وبالسر الإلهي - فإن الصهاينة زعموا أن هجرتهم إلى فلسطين هي هجرة الرواد الذين يحققون النبوءة المزعومة، نبوءة عودة «شعب الله المختار» إلى أرضه الموعودة، بعد تيه طويل في غياهب الشتات ومآسيه، ومن هنا يتشابه «الفردوس» الصهيوني مع نظيره الأمريكي في ممارسة العنف العنصري^(٢). وما يشير الانتباه تبرير الإبادة في كل من التجريبتين بلقاء تبعة القيام بها على الطرف الآخر: العرب الفلسطينيين والهنود الحمر! فقد «كان الرجال يمسكون بالمحراث بإحدى أيديهم والبندقية بالأخرى، وكانوا يعدّون من المحظوظين إن لم يُتلف «عدوهم المتوحش» نتاج عملهم الشاق إما في الحقول أو في مخزن الغلال»!

يكتب المسيري مفسراً أسباب إخفاق أسطورة بوتقة الصهر، التي ظلت مسيطرة على الوجدان الأمريكي، بعد فشل صيغة «الواسب» لاستيعاب الأقليات داخل النسق الحياتي وتحت قيادة الرجل الأبيض. فقد كان أول مشهد لانهايار الأسطورة

(١) انظر في ذلك: د. جمال حمدان، اليهود أثروبولوجيا، تقديم: د. عبد الوهاب المسيري، القاهرة: دار الهلال، كتاب الهلال، العدد ٥٤٢، فبراير ١٩٩٦، ص ٥٥-٦٤.

(٢) المسيري، الفردوس الأرضي، مرجع سابق، ص ٢٠، ٢١.

مع ظهور الكيان الإسرائيلي وتراجع التيار اليهودي الإصلاحى فى الولايات المتحدة . وكانت الحركة الصهيونية واجهت مقاومة عنيفة من اليهود الأمريكيين ، ممن سيطرت عليهم آنذاك اليهودية الإصلاحية المطالبة بالفصل بين القومية والدين ، ويتحويل الولاء اليهودى إلى ولاء دينى خالص . بيد أن اشتداد هجرة يهود شرق أوربا إلى فلسطين دعم من شوكة الصهيونية بما مكنها من حصار التيار الإصلاحى ، الذى انتهى به المطاف إلى تأييد ظهور إسرائيل ، تأييداً فاتراً فى بداية الأمر ، ثم تأييد مهووساً محموماً بعد ذلك . ونجم عن سقوط الأقلية اليهودية الأمريكية فى قبضة الفكر الصهيونى أن روجَّ اليهود الأمريكيون لنغمة جديدة تتمحور حول «تفرد الشخصية اليهودية» و«استقلالها» ، وحول وَحْدَةِ الوجود اليهودى . وأخذت مناهج التعليم اليهودى فى أمريكا تؤكد على عزلة اليهود واضطهادهم ، وتظهر عنصر الاستمرار فى التاريخ اليهودى ، مما يحول الوجود اليهودى فى «الشنات» إلى وجود هامشى . كما أكدت على أهمية «حُلْم العودة» بحسبانة رافعة التاريخ اليهودى كله ، وباعتبار إسرائيل تنويجاً لهذا التاريخ . وقد نجم عن هذا النمط من التعليم تقوية الوعى اليهودى ، على حساب الوعى القومى الأمريكى . بل أكثر من ذلك ، فإن ازدواج الولاء نفسه دافع عنه الصهاينة باعتباره مسألة طبيعية ومنطقية للغاية ، «وبالطبع كانت هناك دائماً أصوات يهودية معارضة ، مثل الناقد الأدبى ليونيل تربلنج والعالم النفسانى الشهير إريك فروم والحاخام المربى برجر ، ولكنها أصوات خافتة غير مسموعة ، تماماً مثل أصوات المفكرين اليهود المتتمين لليسار الجديد والذين يعارضون الوجود الإسرائيلى»^(١) .

من جانب آخر ، أخفقت بوتقة الصهر القائمة على تسويد الرجل الأبيض المنحدر من أصول أنجلو - ساكسونية «الواسب» فى الدمج القسرى والقهرى للسود ، كإقلية لا تقل عن ١٥٪ من مجموع سكان الولايات المتحدة . وانبعثت حركات تحرير السود ، وطالبت فى البداية بالمساواة الاقتصادية والسياسية ، مع عدم رفض الاندماج فى المجتمع الأمريكى طوعاً . ولكن ، ومع منتصف

(١) المرجع السابق ، ص ٢٤ .

الستينيات، انطلقت جماعات ثورية بين السود تحتفظ على أسلوب العصيان المدني الذي نادى به «مارتن لوثر كنج» الابن، ورفضت الاندماج كمثل أعلى، مع المطالبة بالمساواة الاقتصادية والانفصال الروحي والحضارى فى ذات الوقت. وظهرت شعارات راديكالية، مثل «القوة السوداء» تحت قيادة «مالكولم لتل» (أى «مالكولم الصغير»، والذي غيّر اسمه إلى مالكولم فقط، رافضاً الاسم الذى منحه إياه الرجل الأبيض، ثم غيّر اسمه بعد ذلك إلى الحاج مالك بعد قيامه بالحج إلى مكة المكرمة). وكان من أهم نتائج النضال الثورى الأسود اختفاء مصطلح «نجرو» (زنجى)، ليحل محله «بلاك» (أسود) لتأكيد ازدواج الولاء، بمعنى أن انتماء السود ليس انتماءً أمريكياً خالصاً^(١). وتطورت الأمور إلى حد إعادة كتابة التاريخ الأمريكى من وجهة نظر «سوداء». كما بزغت حركة لإحياء التراث الفكرى والأدبى لأمريكا السوداء، ولاكتشاف أبطال سود من المناهضين للاندماج مع التأكيد على الانتماء الأفريقى، ومعه نشأت مصطلحات جديدة مثل الأفريقى - الأمريكى (أفرو - أمريكان)، ولكن مع الإصرار على أن السود أعضاء فاعلون ونشطون فى المجتمع الأمريكى، مع محاولة تنمية الذات الفريدة داخل هذا المجتمع وليس خارجه.

ويبدو الوجدان الأمريكى متوقفاً عند لحظة السعادة الفردية الآنية، وعند القدرة على النجاح فى شراء السلع والمنتجات. وفى سبيل التكيف مع آليات السوق، لإنجاز رحلة المليون الأول، لا يعبأ الوجدان الأمريكى - كما يرى المسيرى - بالتاريخ وتفاعلاته، ولا بالقوى التى ظلمت وسيطرت أو القوى التى انسحقت، وينظر إلى الآخر بسبب هذه الرؤية على أنه شرير «عدو للمسيح». (كان الساسة الأمريكيون وبعض زعماء الكنائس فى بداية العدوان على فيتنام يصورون الحرب ضدها بحرب المسيح ضد الشر، والجنود الأمريكيين بأنهم «جنود المسيح». وكان كيسنجر يتساءل إبان جولاته المكوكية لفض الاشتباك بين مصر وإسرائيل عمّن يملك سيئاء! وكان المسئولون

(١) المرجع السابق، ص ٢٤، ٢٥.

الأمريكيون إبان أزمة وحرب الخليج الثانية يذكرون أنهم لا يتذكرون من الذى بدأ العدوان فى حرب ١٩٦٧، العرب أم الإسرائيلون؟! فالتاريخ ليس ممارسة إنسانية مركبة، بل إنه «يتحول إلى «شىء»، أو موضوع للتأمل، أو إلى لحظات زمنية متتالية، وليس كياناً حياً مركباً يمتزج فيه الحاضر بالماضى بالمستقبل. ولعل هذا يفسر ولع الأمريكيين بالتصنيف وتقسيم التاريخ إلى مراحل متميزة أو خانات ضيقة»^(١).

إن منظومة تفكير مثل هذه تفترض أن العالم لا يوجد فيه نظام واضح، بل إنه نسبى متغير. ومثل هذه المنظومة جعلت المجتمع الأمريكى مجتمعاً علمانياً علمانية شاملة، لا علمانية جزئية، إذ لا توجد أية آراء كلية عن طبيعة الإنسان والكون. ويغيب فى هذه الحالة الوعى الأخلاقى التاريخى، بما يجعل العقل الأمريكى دينامياً ومتحرراً إلى أقصى الحدود، ولكن فقط فى علاقته بالتاريخ والأخلاق والقيم. فليس تحرر هذا العقل من زاوية انطلاق إرادة الأفراد فى الاختيار والتقدير والتقويم، فما حدث هو أن آلة السوق الجبارة وطاحونة الاحتكار الرأسمالى المالى والإعلامى وجهت العقل إلى مناطق محددة، يفكر فيها بما يخدم فى النهاية أهداف المؤسسات الضخمة فى السياسة والمال والإعلام والثقافة والاستهلاك. وحيث تمكنت هذه المؤسسات الاحتكارية المهولة من ملء منطقة أو حيز الاختيار، فهى قد فرضت حدوداً معينة على العقل. وهذا ما يتحدث عنه الكاتب الأمريكى الأشهر وعالم اللسانيات «نعم تشومسكى» الذى كتب فى السبعينيات مقالة بالغة الدلالة والثراء وموحية من عنوانها نفسه، وهو «حدود الفكر الممكن التفكير فيه The Boundaries of Thinkable Thought»، وأوضح فيه كيف أن المناخ الثقافى العام فى الولايات المتحدة والنموذ الهائل لوسائل الإعلام، وخضوع هذه الوسائل وهذا المناخ لسيطرة مصالح جبارة تروج لنوع معين من الأفكار، وتعمل على تسويدها على حساب أفكار أخرى، تدفع

(١) المرجع السابق، ص ٣٣، ٣٤.

المواطن الأمريكي العادى إلى الخضوع لما أسماه تشومسكى «حدود الفكر الممكن التفكير فيه». فالقضية لم تعد تتعلق فقط بما يستطيع، أو لا يستطيع، الفرد التعبير عنه، بل تتجاوز ذلك لتشمل مسألة ما يمكن، أو لا يمكن، أن يفكر فيه ويؤمن به^(١).

ويعبّر المفكر السوسولوجى الفرنسى المعروف آلان تورين عما آل إليه منطق التناول السوسولوجى ومنطق السيطرة والقهر، اللذين تمارسهما المؤسسات بإحلال ما يسميه المنطق الداخلى لأداء النظام محل الفاعلين الاجتماعيين. فقد فُرضت قيود وحدود على ممارسة تحرير الذات. والذات، لديه، ليست مطابقة لمفهوم الفرد كما فى فلسفة جون لوك السياسية، التى تنظر إلى الأشخاص كجواهر منعزلة مثل الجزئيات المادية فى فيزياء نيوتن. كما أنها ليست هى الإرادة الجماعية لدى روسو، والتى تذوب فيها إرادة الأفراد. وإنما تتجسّد عنده فى مفهوم الفاعل الاجتماعى، هذا المفهوم الذى يجعل العلاقة الاجتماعية مقوّمًا أصيلاً فى الفرد، ينطلق منه تورين ليضع الفاعل الاجتماعى على مستوى الفاعلية التاريخية لصياغة توجهات كبرى معيارية للحياة الاجتماعية^(٢).

ويتركز جهد تورين فى جعل علم الاجتماع فى وضعيته الجديدة «يساهم فى أن يتصرف أعضاء المجتمع كفاعلين بقدر الإمكان. وأن يتخلص المجتمع نفسه من نظامه وأيديولوجياته وبلاغته، عن طريق إبداع نظم للفعل، بواسطتها تصوغ المنظومة الاجتماعية باستمرار نفسها، فهذه علم الاجتماع هو تنشيط المجتمع»^(٣).

(١) انظر: د. جلال أمين، «حول مفهوم التنوير: نظرة نقدية لتيار أساسى من تيارات الثقافة العربية المعاصرة»، مجلة المستقبل العربى (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية) السنة ٢٢٠ العدد ٢٢١، تموز/ يوليو ١٩٩٧، ص ٣٧.

(٢) من مقدمة أتور مغيث لترجمته لكتاب آلان تورين، نقد الحلقة، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومى للترجمة (٣٨)، ١٩٩٧، ص ٩، ١١.

(٣) المرجع السابق، ص ١٣.

أضعفت النزعة الاقتصادية المادية، القائمة على تحديث يقوَّى سلطة الأجهزة والمؤسسات، من الفاعلية التاريخية، وزعمت نهاية التاريخ وموت الثقافة والهوية تحت وطأة التكنولوجيا المتسارعة التطور، مما أنتج فعلاً قمعيًا يسعى إلى تفكيك المجتمعات وإعادة تركيبها. ولأن الجنوب - أو العالم الثالث - يمثل الذات التي ينبغي لها أن تكون فاعلة بمضمون ثقافي متميِّز، فقد زادت وطأة الثقافة وهيمنة مملكة المال حتى على حساب رأسمالية الإنتاج. وكانت حصيلة ذلك المسار - كما يرى تورين - ما يلي:

«منذ بداية الثمانينيات تزايد عدم المساواة على المستوى العالمي؛ لأن البلاد الصناعية، رداً على أزمة السبعينيات، قامت بقفزة تكنولوجية غير مسبوقة، فى الوقت الذى تعاني فيه أقاليم واسعة فى العالم الثالث من تدهور مأساوى. نحن نعيش إذن تمزقاً بالغائبين رؤية اقتصادية ورؤية ثقافية للمجتمع. من جانب: رؤية الأغنياء، وتعود مدرسة «الاختيار العقلانى» إلى فكرة «الإنسان الاقتصادى». وفى الجانب الآخر: البلاد الفقيرة والمشلولة، وتصبح النزعة الثقافية فيها أكثر عدوانية، وترفض حداثةً منظوراً إليها من الخارج، وتبحث عن ماضٍ أسطورى يعوضها عن حاضر بلا مستقبل. وبدلاً من اختيار الانضمام إلى معسكر أو الدخول فى معارك خطافية، علينا أن نرى فى هذين الموقعين، على اختلافهما، وحدات مفككة من مرحلة جديدة من الحداثة تجدد صعوبة فى التشكل، ولكن ينبغي على أية حال أن تخضع للتحليل»^(١).

ويستطرد تورين قائلاً:

«ومنذ عام ١٩٦٨ نشهد أزمة وتفكك المجتمع الصناعى، تفكك حقله الثقافى وفاعليته الاجتماعية وأشكال عمله السياسى. وفى بداية الثمانينيات، وصلت هذه الأزمة إلى متنهاها، لدرجة أننا لا نرى سوى المواجهة بين عالمين، عالم الحساب الاقتصادى وعالم الهوية الثقافية، ولا نرى سوى الأخطار التى تهدد الكوكب إذا ما

(١) المرجع السابق، ص ٤٥٨، ٤٥٩.

استمر في الركون إلى التنمية بلا ضابط. ولكن يمكن أن نتنبأ، وحتى نلاحظ،
بعث ما هو اجتماعي، وظهور فاعلين جدد...^(١).

وفي نهاية السبعينيات انشغل عبد الوهاب المسيري بمواصلة حفره المعرفي عن
تناقضات وتمايزات الحياة الحضارية الأمريكية: التناقض بين العلمانية والديمقراطية
من جهة، والرجعية والمحافظة من جهة أخرى. وراح يفسر هذا التناقض بما تنطوي
عليه الرؤية البرجماتية ذاتها، والتي تجعل «النجاح» هو المعيار الوحيد للحكم على
أى شيء، وحيث قامت بإلغاء التاريخ والراث. فقد جعلت الحقيقة الوحيدة
المقبولة هي الحقيقة السائدة، أو الحقيقة التي تيسر لنا التعامل مع الواقع كما هو
وليس كما ينبغي أن يكون. ومن هنا فهي رؤية ممعنة في المحافظة. في ظل هذه
الشبكة المنظومية المرسومة سلفاً يصبح عقل الإنسان - أو تفكيره - يدور في جدل
دائري، ليس متفاعلاً ديناميكياً خلافاً:

«المطلوب في الإطار البرجماتي الضيق أن يتعامل المرء بنجاح مع الواقع. ولكن
التعامل مع الواقع المادي بالشروط التي يملها هذا الواقع لا يؤدي إلى تحولات
راديكالية، وإنما ينجم عنه تقدم أو تمدد أفقي دائري لا تختلف فيه نقطة البداية عن
نقطة النهاية. إن البرجماتية رؤية مادية لا روح ولا حياة فيها، فهي تفترض خضوع
عقل الإنسان للأشياء وحدودها، ولا تسمح لهذا العقل بتخطيها. وتفترض عدم
وجود ذات إنسانية مركبة تحمل عبء وعيها التاريخي، في مقابل موضوع يكتسب
فحواه ودلالته من الإدراك الإنساني المركب له. وإنما يوجد شيء يخضع أمامه
الإنسان في صمت كأنه أمام وثن أو صنم!»^(٢).

في هذا الإطار يتقصد عبد الوهاب المسيري أفكار الكاتب الأمريكي وليام
جيمس، أحد الرواد المبرزين للفلسفة البرجماتية الأمريكية، والذي جمع مختارات
من كتاباته وقدم لها الكاتب الصهيوني هوراس مايركالن، تلميذ جيمس، في بداية
السبعينيات. فالرائد البرجماتي الأمريكي يطرح التقاليد جانباً - التقاليد الخاصة

(١) المرجع السابق، ص ٤٥٩، ٤٦٠.

(٢) للمسيري، الفردوس الأرضي، مرجع سابق، ص ٣٧.

بطرق التفكير وعادات الحياة - حتى يتمكن من تأكيد فكرته حول وجود ضرورة لاستقلالية الفرد، وحقه في إحراز النجاح بالطريقة التي تناسبه وبجهوده الخاصة، وتبعاً لدرجة المخاطرة التي يخوضها أثناء صراعه، الذي لا نهاية له، في أن يعيش في عالم متغير تحوطه المخاطر، فلا قوانين فيه ولا روابط. وتصبح الحقيقة متجلية فيما تدركه وتعرفه أنت عن الواقع، فما الحياة اليومية سوى تجربة لها. والمعرفة على هذا الأساس نسبية وذاتية لا وجود لها خارج أذهاننا. وحيث لا توجد الحقيقة في الأفكار والرؤى ذاتها، وإنما نكتشفها أثناء استخدامنا لها في المواقف العملية المباشرة. ولا تتمتع القيم الإنسانية العالمية الشاملة التي تتسم بقدر من الثبات بذلك في ذاتها، بل بما اتفقنا عليه نحن وبما تواضعنا على أنه عالمي وشامل. والحقيقي ليس هو الشيء العقلاني (المطلق) كما يقول هيجل، وليس هو ما يتفق والقيم الأخلاقية والدينية كما تذهب إلى ذلك الأديان السماوية، وكذلك ليس هو ما تعبر عنه القوى الكامنة الوليدة داخل المجتمع الإنساني كما يرى كارل ماركس. وإنما الحقيقي هو ما ينجح! . . «إن أى شيء ينجح في أن يحرز مكانة خاصة به، وفي أن يفرض نفسه على تيار التغيير تصبح مكانته قائمة وثابتة. فالطبيعة تلد كل شيء، ولا تتحيز لأى شيء، ولا يوجد أى شيء أحق من أى شيء آخر، ولا فضيلة أهم من فضيلة أورذيلة أخرى(. . .). الخير والحقيقة والجمال والعقلانية ليست أموراً أساسية، فهي ليست أموراً معطاة، وإنما هي مرتبطة بالنتائج. بل إنها أمور تظهر في النهاية بعد أن نكون مارسنا ما أردنا ممارسته»^(١).

وقد أدخل الكاتب الصهيوني «كالن» أفكاره في أحشاء معالجته لجيمس، ووجد لها فرصة لاصطناع منظومة معرفية برجمانية، تخلق مشابهة بين البرجماتية الأمريكية والبرجماتية الصهيونية للتاريخ. إذ تقوم الرؤيتان على منظور دارويني - نيتشوي ينطلق من إنسان روسو الذي يعيش في سعادة العودة إلى الطبيعة، وحيث صراعه معه قائم على الانتقائية. وهنا تحاول الصهيونية أن تؤسس أسطورتها على نزع فلسطين من تاريخها وتحويلها إلى مجرد «أرض»، شيء ينتمى إلى عالم الطبيعة أكثر من انتمائه إلى فضاء التاريخ. وهي أيضاً نزعاً نحو نفى حق الفلسطينيين التاريخي في أرضه -

(١) المرجع السابق، ص ٤٠.

باسم ونحت راية التقدم، حتى يصبح مثل الهنود الحمر، إنساناً طبيعياً كونياً لا تحده حدود، وبحيث يمكن اصطیاده بعد ذلك مثل الفريسة! (١).

يصير المثل الأعلى الطوباوی هو تأسيس الأسطورة عن النجاح بأى ثمن فى تطبيق الانتقائية الداروينية، بالتخلص - باسم البرجماتية - من التخلف والهمجية المتمثلة فى الفلسطینی. ولكن «كالن» يقدمها فى رداء دينى عندما یشرح لنا فكرته عن التاريخ كذكرى بقوله:

«تحولت الرغبة إلى نبوءة، والنبوءة بدورها تحولت إلى ذكرى، والذكرى أعيد تشكيلها إلى وعد، والوعد تحول إلى مشروع» (٢).

ويستخدم الدكتور عبد الوهاب المسیری أسلوباً شيقاً للتدليل على منظوره المنهاجی النقدي لكون التحيز فى النموذج المعرفی الغربی السائد أو المهيمن. فهو یحرص على الإتيان بأمثلة وحوارات وروایات من الحياة العملية، كما یستعين ببعض التصريحات الصادرة عن مسئولین غربيين وفى هيئات التمويل الدولية. مثال ذلك ما صرح به أحد كبار المسئولين فى البنك الدولي بإمكانية استئجار مساحات شاسعة فى أفريقيا لإلقاء النفايات الكيماوية والنوية من بقايا المجتمعات الغريبة! وكذلك حكاية صديق له كان موظفاً كبيراً فى البنك الدولي، أرسله البنك إلى إحدى البلدان الأفريقية لينفذ مشروعاً تنموياً ضخماً، وعندما التقى مع شباب القرى التى سينفذ فيها المشروع، وجهوا نظره إلى ما ينجم عن المشروع من زيادة أعشاب طبية وفصائل حيوانية، بعضها غير معروف للعلماء، ولها فوائد لم تكتشف بعد، كما أشاروا إلى التفكك الاجتماعی والأسرى الذى سينجم عن المشروع. ولكن الموظف الكبير لم يفعل سوى الالتزام الصارم بجدول عمله الذى لا یحتمل التأجيل، حيث تمیز أساساً للكفاءة الإجرائية والسرعة، ولم یعن بقیمة مثل التوازن مع البيئة، ولم يأبه بحساب كلفة التقدم.

النموذج المعرفی السائد أو المهيمن فى الغرب، والذى يقوم على الوضعية المادية

(١) المرجع السابق، ص ٤٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٨.

الساكنته، وما يولده من آلية تفكير تنعكس فى سلوكيات ثقافية متحيزة، يطرح عند المسيرى مسألة أهمية أن نؤمن بأن هذا النموذج وهذه الآلية متحيزان. فالرؤية الافتراضية هنا أن «العالم فرضى وخاضع للمصادفة»، وهذه قدرتها التفسيرية ضعيفة. والأكثر فعالية فى التفسير أو فى المقدرة التفسيرية هو الافتراض بأن «العقل الإنسانى محدود رغم فعاليته، فهو غير قادر على الإحاطة بكل شىء فى الكون»، والمقولة الأولى تقف عند المستوى السياسى والاقتصادى والاجتماعى، ولا تتناول المستوى المعرفى الذى يعالج المسلمات الكامنة فى الفكر، والثنى تطرح إجابة على الأسئلة النهائية التى تواجه الإنسان فى الكون^(١). ومن هنا يذهب المسيرى إلى استحالة عزل التراكم الرأسمالى الذى تحقق فى الدول الصناعية الغربية عن التراكم الإمبريالى، فذلك العزل ينطوى على تحيز أكبر، وخلل تحليلى جوهرى لا بد من تجاوزه. ومن هنا تظهر أهمية استعادة الإمبريالية كمقولة تحليلية أساسية فى دراسة المجتمع الغربى.

ويمكن القول بأن النقد الذى قدمه المسيرى للتحيزات الكامنة فى النموذج المعرفى المادى يعتبر محاولة رائدة فى مجال اكتشاف مواضع التحيز ومنطقه، مع محاولة تأسيس نموذج تحيز إنسانى مشترك. ولكن المسيرى ينتقد تحيز العام على حساب الخاص فى النموذج المعرفى المادى^(٢)، ويقوم ذلك النوع من التحيز على افتراض أنه كلما تم تجريد الظواهر من خصوصياتها (الإنسانية والغائية) التى تشكل ثغرة فى النظام الطبيعى المتصل، فإننا نقرب من مستوى تعميمى يصح أن يقال عنه إنه علمى وعالى، تُسد فيه كل الثغرات، وتُصفى فيه كل الثنائيات، وهذا ما يؤدى إلى إهمال المنحنى الخاص للظاهرة بخصوصياتها وتفرداتها، وما يبطئ من عملية التجريد.

ولم يوضح المسيرى الصيغة المنهجية البديلة للعلاقة الافتراضية بين العام والخاص، فى إطار ما تنقذ عليه بالطبع، وهو إبراز المنحنى الخاص للظواهر. وهذه

(١) للمسيرى، فقه التحيز، مرجع سابق، ص ٨٤-٨٦.

(٢) للمرجع السابق، ص ٦٨.

المهمة ضرورية للغاية، لإزالة اللبس واللغَط الشائعين في الأوساط البحثية والثقافية والصحفية والحزبية عندنا، حيث نعاني من نتائج سلبية من جراء الاستغراق المبالغ فيه في التأكيد على الخصوصية، بحيث يصل الأمر إلى الاختلاف حتى في داخل التيار الواحد، أو فيما بين البلاد العربية والإسلامية، حول حدود الخصوصية والفضاء التاريخي لها، والمعايير المنتهجة الفعالة للتفاعل بين العالمية والخصوصية.



هواجس الأيقنة والاختزال وهموم التطوير:

ملاحظات حول منهج المسيرى في تحليل الظاهرة الصهيونية

ياسر علوى *

في طرح الإشكالية، القتل احتفاءً واختزالاً ١

لا تمثل كتابات الدكتور عبد الوهاب المسيرى عن الظاهرة الصهيونية - على تعددها وثراتها الشديد - سوى دراسات تطبيقية، يختبر بها مقولات نظرية ومنهجية، قام بتطويرها لدراسة الظواهر الاجتماعية في مواجهة الاتجاهات الرامية إلى تطبيع العلوم الاجتماعية - بمعنى تطبيق المناهج والقواعد المستخدمة في العلوم الاجتماعية على الظواهر الإنسانية، بحيث تتم دراسة السلوك الإنساني المركب بنفس الكيفية التي تتم بها ملاحظة سلوك القرود مثلاً أو الخلايا الأميية!

فالواقع أن المتأمل في أعمال الدكتور المسيرى لا يملك إلا أن يلاحظ إلحاحاً شديداً في كتاباته على مخاطر هذه المناهج الاختزالية، التي تحول دون إدراك العمليات المركبة التي يقوم العقل الإنساني خلالها بتبويب المعلومات الغزيرة المتاحة له عن الواقع المحيط به، وترتيبها وفقاً لدلالاتها وأهميتها في فهم ظاهرة ما، ثم القيام بعمليات تجريدية وتركيبية لبناء تفسير معين للظاهرة محل الدراسة.

بل إن الأداة التحليلية المركزية عند الدكتور المسيرى (النماذج التفسيرية) لا

* باحث في الشئون السياسية والفكرية، دبلوماسى بوزارة الخارجية المصرية .

تكتسب أهميتها ومبرر وجودها إلا من كونها قادرة على تقديم تفسيرات أكثر تركيياً وشمولاً للظواهر الإنسانية من المناهج الاختزالية^(١).

والمفارقة الغريبة أن الدكتور المسيرى- الذى لم يفتأ يحذّر من مضارّ المناهج الاختزالية- بدأ مؤخراً أنه يوشك، هو نفسه، أن يقع ضحية للاختزال! والأغرب من ذلك أن هذه الهجمة الاختزالية أتته فى أغرب توقّيت (بعد صدور أخطر أعماله وأكثرها تركيياً على الإطلاق: **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيرى جديد**)، ومن مصدر لم يكن أحد ليتوقّعه: من مريديه والمعجبين بأعماله على وجه التحديد!

فقد صدرت الموسوعة فى لحظة فارقة سادت فيها على الصعيد العلمى المدارس الفكرية المستوردة، على طريقة الأطعمة سابقة التجهيز! والدراسات الكسولة التى تقتصر على توثيق البّديهيات، وتستبعد من التحليل كل ما لا يمكن قياسه كميّاً، ولا تتسم فى الواقع- على حدّ تعبير الدكتور المسيرى- بأى شىء سوى أنها صالحة للنشر!^(٢) أما على الصعيد المجتمعى، فمن نافلة القول الإسهاب فى وصف حالة التردى والتراخي التى سادت الواقع العربى، ورافقتها أجواء احتفالية تبشّر بيزوغ فجر السلام الإسرائيلى على أرضنا العربية!

ومن هنا يمكن فهم رد الفعل الصاخب تجاه صدور الموسوعة فى الدوائر العلمية والسياسية على حدّ سواء، والذى اتخذ شكل الجوائز التقديرية ومؤتمرات التكريم والمقابلات التليفزيونية... إلخ، التى ركّزت على تفرّد الموسوعة، وقرّط صاحب هذا الجهد المذهل الذى صبح ضد تيارات اليأس والانهازمية، وأتى بما يُعدّ ضرباً من المستحيلات، وما إلى ذلك من عبارات المديح والثناء!

(١) حول مقارنة المسيرى بين النماذج الاختزالية والمركبة، راجع مقدمة كتاب الجمعيات السرية (القاهرة: دار الهلال، ١٩٩٣)، بالإضافة إلى الجزء الأول من موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيرى جديد (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٩) ص ٩٠-٩٤.

(٢) راجع المقدمة المتميزة التى كتبها الدكتور المسيرى للطبعة الأخيرة التى أصدرتها دار الهلال لكتاب الدكتور جمال حمدان اليهود اثثروبولوجيا.

والواقع أن مثل هذه الاحتفاليات ودياجات المديح كانت تكفى، وتزيد، إذا كان المحتفى به مفكراً ينتمى إلى التيار الرئيسى فى الفكر العربى. غير أننا بصدد مفكر ما زالت آراؤه تقلق الكثيرين، مما يحول دون احتلالها الموقع الذى تستحقه فى المناظرات الرئيسية فى الأوساط العلمية العربية، ناهيك عن التجاهل التام الذى تقابل به من دوائر صنع القرار فى الوطن العربى.

وإذن؛ فنحن لا نتجاوز إن قلنا إن هذا النمط التقليدى من الاحتفاء ليس قاصراً وحسب، وإنما يثير العديد من الهواجس حول إمكانية الاستفادة من الأطروحات السياسية والمنهجية التى يقدمها الدكتور المسيرى، الأمر الذى يمكن إيجازه فى ثلاثة هواجس، أو هموم أساسية، مرتبطة ببعضها البعض، وهى:

أولاً: هاجس الأيقنة:

بمعنى التركيز على تفرد العمل الموسوعى الذى قام به الدكتور المسيرى، وليس على كيفية الاستفادة منه. والواقع أن هناك سابقة. لا زلنا نعانى منها إلى الآن. لمثل هذا النمط من التعامل مع الأعمال العلمية الكبيرة، تتمثل فيما حدث مع العالم الخالد الدكتور جمال حمدان ومؤلفه الفذ شخصية مصر، والذى لم يحظَ من النخب السياسية والفكرية إلا بـ «الأكلشييات» المعهودة للمديح، إلى الدرجة التى تحول معها هذا العمل العظيم إلى مجرد «أيقونة» نتبرك بها، أو نشير إليها فى سياق استعراض سعة الاطلاع، فى الوقت الذى يتم فيه تجاهل كل الأطروحات الفكرية والدلالات النصالية لهذا العمل الكبير!

ثانياً: هاجس الاختزال:

فقد اختزل الدكتور المسيرى، عند غالبية المعلقين، فى موضوع الدراسات الصهيونية، ولم تحظَ اجتهاداته النظرية بما تستحق من الاهتمام والدراسة. وحتى الدراسات القليلة التى اقتربت بالتحليل من المقولات النظرية والمنهجية للدكتور المسيرى لم تنبُج بدورها من الاختزال، إذ أفرطت غالبية هذه الدراسات فى التركيز على التفرد المصطلحى والمفاهيمى للدكتور المسيرى، وعلى أهمية بناء نسق علمى

مستقل تماماً عن الفكر الغربي (الذي اختزل بدوره إلى مقولات المدارس الوضعية والسلوكية). وكأن تكريم الدكتور المسيرى لا يتم إلا بعزله عن سياقه الإنساني الرحيب، وكأن العمل لا يكون عظيماً إلا إن كان نبتة في أرض بُور بعيدة عن الأرضية الإنسانية المشتركة! وهى، أى الإنسانية المشتركة، بالمناسبة أحد المفاهيم الأساسية فى منهج الدكتور المسيرى-^(١).

ثالثاً : هموم التطوير :

فالنماذج التفسيرية التى يقدمها الدكتور المسيرى ليست مجرد تمارين عقلية تُمارَس فى الدوائر الأكاديمية، ولكنها أيضاً خطوة أساسية نحو تحويل الفهم والتفسير -على حد تعبير الدكتور المسيرى- إلى نضال من أجل ما نتصور أنه الحق والعدل^(٢).

ومن هنا؛ فإن التكريم الحقيقى لفكر الدكتور المسيرى لا يكون بالتقريظ والمدائح المرسلة - وغيرها من وسائل القتل احتفاءً! وإنما بالتحاور - اتفاقاً واختلافاً - مع المقولات التى يطرحها هذا الفكر الجديد، بما يساهم فى تعميق وجوده فى «الأجندة» البحثية العربية، وربما تطويره وتجاوزه لبناء نماذج جديدة أكثر تفسيرية، الأمر الذى سينعكس - ولو فى مرحلة لاحقة - على بلورة العديد من الخيارات الاستراتيجية لإدارة التفاعل مع الظاهرة الصهيونية، وغيرها من الظواهر الاجتماعية، بشكل أكثر رشداً.

والخلاصة أن هذا المقال يسعى إلى أن يكون محاولة للفت الانتباه إلى أهمية مفارقة النمط الاحتفالى السائد فى التعامل مع أطروحات الدكتور المسيرى، والذى يضىء عليها طابعاً متّحفاً، يحول دون تحويلها من معرفة مجردة إلى فعل نضالى .

(١) حول مفهوم الإنسانية المشتركة عند الدكتور المسيرى، راجع الجزء الأول من الموسوعة، مصدر سبق ذكره، ص ٦٥ : ٦٧ .

(٢) انظر : د. عبد الوهاب المسيرى، الأيديولوجية الصهيونية : دراسة حالة فى علم اجتماع المعرفة، سلسلة عالم المعرفة رقم ٦٠ : ٦١، الطبعة الثانية (الكويت : للجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٨)، ص ١١ .

وليست الهواجس والهموم التي سيطر بها هذا المقال إلا إشارات ومحطات أحسبها خطوة على هذا الطريق.



فكر متخفى أم فكر فضالى؟ هاجس الأيقنة

ارتبط اسم الدكتور المسيرى عند غالبية الباحثين وجمهور القراء بدراسة الصهيونية أكثر من أى من اجتهاداته النظرية أو التطبيقية الأخرى، الأمر الذى يُعدُّ فى حقيقة الأمر مغامرة كبيرة بسمعة الدكتور المسيرى العلمية، فى زمن أصبح فيه مصطلح الصهيونية مصطلحاً سيئ السمعة، فى كُلِّ من الأوساط البحثية ودوائر صنع القرار العربية على حدِّ سواء!

فالصهيونية، من وجهة نظر جمهرة الدارسين والممارسين للسياسة فى الوطن العربى، ليست سوى مصطلح سجالى معبأ بالتحيزات القيمية والأيدىولوجية، ومن ثمَّ فلا مكان له فى البحث العلمى «الموضوعى» للنظام السياسى أو الاقتصادى الإسرائيلى؛ إذ ينبغى أن يدرس هذا النظام باستخدام نفس المناهج والأدوات التحليلية التى تتم بها دراسة النظام السياسى الإسمباني أو التايلاندى مثلاً، فهذه المناهج عالمية بالضرورة، ونحن نعيش فى عصر العولمة ونهاية التاريخ وما بعد الأيدىولوجيا... إلى آخر ما تجود به قريحة الباحثين فى الدوائر الغربية وينقله باحثونا بكل دقة وأمانة! ولا مكان لمصطلح كالصهيونية إلا فى الخطابات الأيدىولوجية والحقوقية التى لا طائل من ورائها!

وفى خضم هذا المناخ يُحسب للمسيرى، ولا شك، أنه رد الاعتبار للقدرات التحليلية لهذا المصطلح سيئ السمعة، فقد قدمه فى إطار نظرى شديد التماسك والدلالة، بعيد كل البعد عن الخطابات الحقوقية والسجالية، وفى سياق عدد من المقولات المعرفية والمنهجية التى تكشف قصور الأدوات التحليلية والنظريات القائمة على التطبيع المعرفى للظاهرة الصهيونية عن تفسير السلوك الإسرائيلى - المعضلة

الرئيسية في الفكر والممارسة السيامية العربية، ناهيك عن قدرتها على التنبؤ بهذا السلوك.

وعلى الرغم من أن النموذج التفسيري الذي قدّمه الدكتور المسيري أثبت كفاءة إمبريقية، ومقدرة عالية على التفسير، بل والتنبؤ في أكثر من مناسبة (مثال: توقعاته في أوائل الثمانينيات بشأن اندلاع الانتفاضة الفلسطينية واعتمادها على سلاح الحجارة تحديداً^(١))، أو تنبؤاته حول حجم الهجرة اليهودية الأخيرة لإسرائيل من دول الاتحاد السوفيتي السابق، عندما ذكر أنها لن تتجاوز نصف مليون.. وهو ما حدث بالفعل - في وقت كان الباحثون «الموضوعيون» يتحدثون فيه عن «جريمة العصر» واحتمالات هجرة مليونين من اليهود السوفيت!^(٢) - أقول: إنه على الرغم من هذه النجاحات، فإن غالبية الباحثين العرب وصناع القرار اكتفوا بالحديث عن الجهد «المتفرد والجبار» الذي بُذل في مشروع المسيري حديثاً مُرسلاً، لا يتطرق بأية حال من الأحوال إلى محاولة الاستفادة منه في ترشيد عملية فهم السلوك الإسرائيلي أو صنع القرار العربي تجاهه، وكان هذه النجاحات لا تعدو أن تكون مجرد نوع من ضربات الحظ، وليست لها أية دلالة بالنسبة لقدرة النماذج القائمة على التطبيع المعرفي على التفسير والتنبؤ.

وأكثر من ذلك، لم يسلم النموذج الذي قدّمه الدكتور المسيري لفهم الظاهرة الصهيونية من اتهامات بالبُعد عن الواقعية، الأمر الذي يثير التساؤل حول مفهوم الواقعية نفسه عند هذه النخب السياسية والفكرية العربية، وما إذا كانت الواقعية تعني القدرة على تفسير الواقع والتعامل معه، أم أنها تعني الاستسلام التام لهذا الواقع، أو بالأحرى لصورة مشوهة منه؟

(١) ظهرت هذه التوقعات في مقال نشره الدكتور المسيري في جريدة الرياض عام ١٩٨٤، أي قبل اندلاع الانتفاضة الأولى بأربع سنوات كاملة، لمزيد من التفاصيل انظر: د. عبد الوهاب المسيري، رحلتى الفكرية: سيرة غير ذاتية غير موضوعية، ص ٤٣١: ٤٣٣.

(٢) انظر: د. عبد الوهاب المسيري، هجرة اليهود السوفيت: منهج في الرصد وتحليل المعلومات (القاهرة: دار الهلال، ١٩٩٠).

كما أن هذا الاتهام بالبعد عن الواقعية يثير الدهشة، لأنه يأتي عادةً بعد ديباجة مطولة من المديح لفكر الدكتور المسيرى وعمله الموسوعي الفذ... إلخ، الأمر الذى يعنى أن فكر الدكتور المسيرى- فى رأى هذه النخب- عظيم وممتاز ومتفرد، ولكنه- فى الوقت نفسه- غير قادر على الإضافة لفهمنا للواقع أو التعامل معه!

ومن هنا؛ فإن الخطوة الأولى لمواجهة احتمالات أيقنة فكر الدكتور المسيرى ينبغى أن تتمثل فى القيام بالعديد من الدراسات الإمبريقية، الموجهة بالأساس إلى رأى العام وصناع القرار فى الوطن العربى، لاختبار القدرات التفسيرية للنموذج المعرفى الذى يقدمه، والمقارنة بينه وبين النماذج الاختزالية، وتوضيح دلالاته الهامة على صعيد الإدراك السياسى للظواهر الاجتماعية، وعلى رأسها الظاهرة الصهيونية والسلوك الإسرائيلى من ناحية، وعلى صعيد الممارسة السياسية وبناء الاستراتيجية لإدارة التفاعل مع هذه الظاهرة من ناحية أخرى.

فالتصور الذى يقدمه الدكتور المسيرى للظاهرة الصهيونية وإسرائيل يتجاوز التفسيرات المدرسية للنظام السياسى الإسرائيلى، القائمة على تطبيع الظاهرة الصهيونية معرفياً، والانشغال بوصف عناصر النظام السياسى والاقتصادى والاجتماعى الإسرائيلى باستخدام نفس المناهج التقليدية المستخدمة فى دراسة أى نظام سياسى آخر، كأن يدرس النظام السياسى الإسرائيلى باعتباره نظاماً برلمانياً كالنظام السياسى الهندى، أو ثنائى الحزبية كالنظام البريطانى... إلخ. فمثل هذه التفسيرات تعجز عن تفسير الطبيعة المتميزة للأحزاب السياسية والمؤسسات النقابية مثلاً فى إسرائيل، والتى تنفرد بوظائف لا نظير لها فى سائر النظم السياسية.

ولعل دور الهستدروت (اتحاد العمال) فى إسرائيل يعطينا مثلاً واضحاً على قصور النظرة التطبيعية عن إدراك الظاهرة الصهيونية. فالهستدروت- الذى تأسس عام ١٩٢٠، أى قبل ثمانية وعشرين عاماً من تأسيس دولة إسرائيل- لم ينشأ للتعير عن مصالح طبقة عاملة يهودية تبلورت فى فلسطين، وإنما نشأ أداة لخلق هذه الطبقة، ونواة للاقتصاد العمالى. كما أنه بامتلاكه العديد من المشروعات

(الهستدروت أكبر رب عمل فى إسرائيل) كان يسعى إلى تكوين علاقة خاصة جداً مع رأس المال الخاص، وهو ما عبّر عنه بن جوريون بقوله: «إننا لا نسعى إلى مشاركة العمال فى أعمال يديرها رأس المال الخاص، وإنما إلى مشاركة رأس المال فى أعمال يديرها العمال ويشرف الهستدروت عليها، ويأخذ رأس المال نسبة ثابتة من أرباحها». وبعبارة أخرى: كان تأسيس الهستدروت بالأساس أحد تجليات الرؤية الصهيونية العمالية للمسألة اليهودية، والتي تقوم على إصلاح الهرم الاجتماعى المقلوب لدى الجماعات اليهودية فى المجتمعات الأوربية، وخلق طبقة عاملة منتجة فى أرض الميعاد^(١).

ولا تقتصر دلالات النموذج الذى يقدمه الدكتور المسيرى على مرحلة ما قبل قيام دولة إسرائيل، وإنما تشمل الممارسات الحالية للنظام السياسى الإسرائيلى، فإذا نظرنا مثلاً إلى الأفكار التى راجت فى منتصف التسعينيات حول ما سُمي وقتها بالسوق الشرق أوسطية، فسيدهشنا أنها لا تعبّر سوى عن إنتاج لمفهوم الجماعة الوظيفية. فالاندماج الأمثل للاقتصاد الإسرائيلى فى اقتصاديات المنطقة - من وجهة النظر الإسرائيلىة - يجب أن يتم من خلال سيطرة إسرائيل على عمليات الوساطة المالية فى المنطقة، وليس من خلال مناطق تجارية حرة، نظراً لاعتبارات عديدة تتعلق بخصائص الاقتصاد الإسرائيلى من حيث هيكل الأسعار «الحمايى»، وطبيعة الصادرات، وغيرها مما يحول دون اندماجه تجارياً بالمنطقة. ومن هنا؛ فإن مصلحة الاقتصاد الإسرائيلى لا تتمثل فى تحرير التجارة فى المنطقة، وإنما فى القيام بدور الوسيط الذى يقوم بتسويق المنطقة للخارج (من خلال برامج السياحة مثلاً)، بالإضافة إلى تسويق الخارج - وهو الأهم - للمنطقة (باستثمار علاقات إسرائيل بالولايات المتحدة وأوروبا للإحياء بأنها تستطيع توجيه الاستثمارات الأمريكية والأوربية إلى المنطقة. ومن المؤسف أن قطاعاً هاماً من النخب العربية صدّق هذا الوهم، ويات مقنعاً بأن الطريق إلى الأسواق ورؤوس الأموال الغربية يمر عبر تل

(١) راجع المدخل المعنون «الاقتصاد الاستيطانى الصهيونى فى فلسطين قبل عام ١٩٤٨»، فى الجزء السابع من الموسوعة، ص ١٧٣ : ١٧٦.

أيّيب!)، وهو ما يثير التساؤل حول ما إذا كانت المسألة اليهودية قد حُلّت - من وجهة النظر الصهيونية - بعودة شعب الله المختار إلى أرضه الموعودة لتبدأ «مسألة الدولة اليهودية»، حيث نحل «مسألة» الدولة اليهودية في محيطها الإقليمي محل «مسألة» الجماعات اليهودية في المجتمعات الغربية^(١)؟

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن ذو شقين: فمن ناحية، وإذا كان المسيرى يقدم نموذجاً أكثر واقعية (بمعنى أنه أكثر قدرة على تفسير الواقع الإسرائيلي، ومن ثمّ على تقديم توصيات عملية وواقعية للتعامل معه) من التفسيرات التطبيعية للظاهرة الصهيونية - فلماذا ظل هذا النموذج حتى الآن على هامش أجندة الجماعة البحثية العربية، ناهيك عن تجاهله من قِبل دوائر صنع القرار في الوطن العربي؟ وما الذي ينبغي عمله للحيلولة دون أيقنة فكر الدكتور المسيرى، وفرضه على عملية بحث الاختيارات الاستراتيجية للتعامل مع الظاهرة الصهيونية أولاً، ثم على غيرها من الظواهر الاجتماعية والسياسية في وقت لاحق؟

الإجابة عن هذا السؤال عملية بالغة التعقيد، على الأقل بما يتجاوز الحيز المكاني لهذا المقال. ويكفى هنا أن نقول إن طبيعة الأسئلة التي يطرحها النموذج لها طابع إشكالي ومركب، والإجابة عنها تحتاج إلى جهد إبداعي يتطلب عملية تدريب لا تتوفر في المؤسسات التعليمية العربية، التي لا تفتأ تخرّج باحثين يجيدون العمل الأرشيفي وحشد أكبر قدر ممكن من المعلومات بصرف النظر عن دلالتها، ويقاس عملهم بعدد المراجع - وبخاصة الأجنبية - التي حشدوها في ثبث الهوامش... إلخ.

كما أن الصورة التي يقدمها هذا النموذج تتحدى العديد من التصورات والقوالب التفسيرية التقليدية التي صيغت لفهم السلوك الإسرائيلي. فمفاهيم كاللوبي الصهيوني الأسطوري القائم على سطوة الرأسمالية اليهودية، وغيرها من المفاهيم التي تبرّر الاستسلام العربي، باعتبار أن العرب يواجهون ما لا قبل لهم بمواجهته، لا مكان لها في هذا النموذج. فهذا النموذج ينادي بتاريخية الجماعات

(١) راجع للدخل المعنون «الخصخصة وتطبيع الاقتصاد الإسرائيلي»، في المصدر السابق، ص ١٩٧: ٢٠٣.

اليهودية، ومن ثم فإنه لا يعترف بوجود رأسمالية يهودية، وإنما هناك رأسماليون يهود^(١) يحركهم المنطق الرأسمالي واعتبارات تعظيم الربح، ولا يختلف سلوكهم عن الرأسماليين المسيحيين أو المسلمين أو البوذيين. ويرى أن وراء الدعم الأمريكي لإسرائيل ارتباطاً مصلحياً عضوياً بين الدولتين، لا لوى صهيونى يسيطر على العقل الأمريكى المسكين!

ويدهى أن مثل هذه التصورات تفرض إعادة النظر فى العديد من الخيارات الاستراتيجية التى تبناها عدد من دوائر صنع القرار العربية (على غرار فكرة تعميق التحالف مع الولايات المتحدة لإقناعها بالتخلى عن انحيازها لإسرائيل، أو استثمار المزيد من الأموال العربية فى الولايات المتحدة لإنشاء لوبى عربى، وكأن المليارات النفطية المكدسة فى البنوك الأمريكية ليست كافية للقيام بهذه المهمة إن كانت ممكنة أصلاً! . . . الخ). ويدهى أيضاً أن أية إعادة للنظر ستصطدم، ولا شك، بالعديد من القوى المستفيدة من بقاء الوضع الراهن على ما هو عليه. فالنماذج التفسيرية التى يقدمها الدكتور المسيرى تتمحور بالأساس حول أطروحات نضالية، وليست مجرد نمازين فكرية يمارسها الباحثون للحصول على العدد الكافى من الدراسات لتأمين الترقية لدرجة الأستاذية!

ومن هنا يمكن فهم الأسباب الحقيقية وراء النمط الاحتفالى بأعمال المسيرى، فى الوقت الذى تتم فيه محاولة عزلها عن التأثير فى التيارات الرئيسية للبحث العلمى أو الممارسة السياسية. ولعل الدكتور المسيرى نفسه كان متنبهاً لخطر الأيقنة الذى يمكن أن يتعرض له، وهو ما دفعه إلى أن يضيف على الموسوعة طابعاً «جَبْهَوِيًّا»، بإشراك أكثر من ١٠٠ باحث وباحثة فى كتابة المداخل المختلفة للموسوعة. فهاجسه الأساسى إذن لم يكن السعى للتفرد، وإنما للتأسيس لتيار بحثى متكامل، يسعى لبلورة النماذج التفسيرية التى يقدمها، واختبارها إمبيريقياً، والاستفادة منها فى ترشيد فهم الظاهرة الصهيونية والتعامل معها.

(١) خصَّص الدكتور المسيرى جزءاً كبيراً من المجلد الثالث من الموسوعة للحديث حول الفارق بين مفهومى الرأسمالية اليهودية والرأسماليين من الجماعات اليهودية، راجع ص ٩٩: ١٦٥

غير أن مثل هذا الجهد ينبغي أن يتجاوز النطاق الفردى . ومن ثمَّ تبرز أهمية العمل على إنشاء مؤسسة أو مركز دراسات، للعمل على دراسة وتطوير هذه النماذج المعرفية والنماذج التفسيرية المتولدة منها، والقيام بالعديد من الدراسات الإمبريقية التى تخاطب صانع القرار مستهدفة إبراز القدرات التفسيرية لهذه الأداة التحليلية (النماذج التفسيرية)، وطرح بدائل استراتيجية متنوعة للتحرك، استناداً إلى فهم أكثر تركيياً وشمولاً للظواهر المطلوب التعامل معها .



من التفرّد المصطلحى إلى الانتصار للتاريخ والإنسانية المشتركة : هاجس الاختزال

إذا كانت الأيقنة هى أقصر الطرق لتحويل الفكرة إلى المتحف؛ فالاختزال هو أقصر الطرق لتحويل الفكرة إلى أيقونة . وهو، للأسف، يُعدُّ سمة مهيمنة على كثير من الكتابات التى اقترنت بالبحث من الجوانب المنهجية لفكر المسيرى . فغالباً ما تبنت هذه الكتابات المنهج التقليدى القائم على الإشادة بأعمال المسيرى، والتأكيد المبالغ فيه على تفرّد المصطلحى والمفاهيمى، وعلى أن المسيرى قال ما لم يقله أحد، ومثّلت أعماله مفارقة وقطعة كاملة مع المناهج «الغربية» فى تحليل العلوم الاجتماعية .

ونقطة الضعف الرئيسية فى الكتابات التى تنحو مثل هذا المنحى تكمن ببساطة فى أنها تستخدم منهجاً اختزالياً، للإشادة بأعمال مفكر سمّته الأساسية التركيب ومحاربة الاختزال ! فهى فى حقيقة الأمر مناقضة لروح عمل المسيرى ذى الطابع الجبهوى، كما سبق وذكرنا، بقدر ما هى مناقضة لمنهج المسيرى القائم بالأساس على مبدأ الانتصار للتاريخ .

فالتأمل فى أعمال المسيرى يلاحظ أن الانتصار للتاريخ هو الهمُّ الحاكم فى جميع هذه الأعمال . فتحليله للظاهرة الصهيونية على سبيل المثال يقوم على نقد - ونقض - استثنائها لنفسها من التاريخ الإنسانى، وإصرارها على أن الجماعات اليهودية تمثل

شعباً عضواً يعيش خارج التاريخ، حيث لم تتأثر هذه الجماعات على الإطلاق. وفقاً للرؤية الصهيونية - بالمجتمعات التي عاشت بين ظهوراتها لعشرات القرون، وإنما ظلت منفصلة على نفسها، محتفظة بخصائصها «النقية» طوال الوقت، تجتري مفرداتها التاريخية الخاصة، وتحمل بالعودة إلى أرض الميعاد.

فالمجتمعات والأيديولوجيات الاستيطانية - كما يقول المسيري - معادية للتاريخ بالضرورة^(١). ومن هنا؛ فإن الخطوة الأولى لفهم وتحليل الظاهرة الصهيونية هي وضعها في سياقها التاريخي السليم، باعتبارها ظاهرة استعمارية غريبة لا يمكن فهمها إلا في سياق تاريخ الاستعمار الاستيطاني والأوضاع الدولية منذ نهاية القرن التاسع عشر وخلال القرن العشرين، وليس بالعودة إلى النصوص التوراتية والتلذذ الذي لا يقرأه حتى طلبة المعاهد الدينية في إسرائيل^(٢).

ويتضح هذا المنهج التاريخي في تحليل المسيري لأسطورة الماسادا مثلاً^(٣)، حيث يرفض بشكل قاطع الطرح الصهيوني لها كتعبير عن طبيعة المقاتل اليهودي الذي يفضل الانتحار على الاستسلام، ويقدم قراءة تاريخية مدققة للواقعة تحللها في سياق قيام الحماية اليهودية بذبح الرومان المحاصرين بعد استسلامهم، وتخوفها من المعاملة بالمثل عندما دارت عليها الدائرة، فنحن هنا - على حد التعبير الذكي لأسامة

(١) انظر: د. عبد الوهاب المسيري، وحشي الفكرية: سيرة غير فكتية غير موضوعية، ص ١٨٥. ومن المهم في هذا السياق ملاحظة أن أول دراسة كتبها الدكتور المسيري عن الفكر الصهيوني أبرزت فكرة العداء للتاريخ، بل وجعلتها محوراً أساسياً لأطروحاته، انظر: د. عبد الوهاب المسيري، نهاية التاريخ: مقدمة لدراسة بنية الفكر الصهيوني (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٧٢).

(٢) يتكون التلمود من أكثر من ٢٠ جزءاً في بعض الطبقات، ويورد المسيري نماذج عديدة لمفكرين لم يقرأه قط، بل إن مارتين بوير - أحد أهم مفكري اليهودية في القرن العشرين - حصل على أول نسخة من التلمود هدية في عيد ميلاده الستين، الأمر الذي يبرز القصور الشديد للعديد من الكتابات العربية التي تصر على أن التلمود هو للدخل الرئيسي لفهم «المؤامرة اليهودية» على العالم! انظر: الجزء الخامس من الموسوعة ص ١٢٥، ١٤٢: ١٤٣.

(٣) أفرد المسيري فصلاً كاملاً لدراسة هذه الأسطورة في كتابه القيم الجمعيات السرية (القاهرة: دار الهلال، ١٩٩٣). انظر أيضاً الجزء الأول من الموسوعة، ص ٢٢٧.

القفاش^(١) - لسنا سوى أمام حادثة تمرد في إطار إمبراطورية ذات بنية حضارية معينة، يشكّل الثأر والمعاملة بالمثل أحد أهم عناصر الضغط فيها.

والانتصار للتاريخ ليس قاصراً على دراسات المسيرى عن الصهيونية، فدراساته في مجال النقد الأدبي - وهو مجال تخصصه الدراسي الأصلي - تأسس على ضرورة فهم النص الأدبي باعتباره تعبيراً مكثفًا ومركبًا عن لحظة تاريخية معينة، لا يمكن فهمه بمعزل عنها^(٢). وليس من قبيل المصادفة أن أطروحته للدكتوراه كانت عن الوجدان التاريخي والوجدان المعادي للتاريخ في الشعر الأمريكي المعاصر؛ فالتاريخية والانتصار للتاريخ يشكلان حجر الأساس الذي يبنى عليه المسيرى نماذجه التفسيرية لدراسة الصهيونية وغيرها من الظواهر الاجتماعية.

والخطأ الرئيسي الذي ينبغي تلافيه هو اعتبار التفرّد المصطلحي مدخلاً لفهم خصوصية المسيرى، ومن ثمّ تصوير الخصوصية والسياق التاريخي كضدين، فإهدار السياق التاريخي هو في الواقع إهدار للخصوصية، إذ أن خصوصية أية ظاهرة هي عبارة عن ثمرة لعلاقة جدلية بين عنصرين رئيسيين هما:

١ - تمايزها: بمعنى الصفات التي تنفرد بها فتجعلها تختلف عن غيرها، ومن ثمّ تسترعى الانتباه وتستحق الدراسة.

٢ - سياقها: وهو ما يجعلها، رغم اختلافها، محتفظة بطابعها الإنساني، ومن ثمّ بقابليتها للدراسة والتجريد والتعميم، والخضوع للأدوات البحثية المتعارف عليها.

وما لا شك فيه أن المسيرى يقدم في تحليله للظواهر الصهيونية نموذجاً تفسيرياً مركباً، يتضمن العديد من المفاهيم الجديدة التي قام بسكّنها (كالخوسلة، والسببية الفضفاضة، والترعة الجنينية، والحلولية الكمونية... إلخ). أو التي قام بإعادة تعريفها وتوسيع حقلها الدلالي (كالعلمنة، والجماعة الوظيفية... وغيرها). غير أن

(١) انظر: أسامة القفاش، «في الرؤية النماذجية»، مجلة الجديد في عالم الكتب والمكتبات، العدد العشرون، شتاء ١٩٩٨، ص ٨: ١٠.

(٢) انظر: د. عبد الوهاب المسيرى، رحلتى الفكرية: سيرة غير ذاتية غير موضوعية، مرجع سبق ذكره، ص ٢١١.

القضية هنا هي فهم السياق الذى أنتجت فيه هذه المصطلحات ، والكيفية التى تفاعلت بها هذه المفردات مع الأدوات التحليلية المتعارف عليها ، والتى استخدمها المسيرى بكفاءة ولم ينزل عنها .

فالتصور المركزى للظاهرة الصهيونية عند المسيرى يقوم على أنها مثلت استجابة معينة لواقع اقتصادى واجتماعى معين ، عُرف فى التاريخ الأوربى باسم «المسألة اليهودية» ، تقوم على عودة «شعب الله المختار» إلى «أرضه الموعودة» كشرط ضرورى لتحديث الجماعات اليهودية التى تعيش على هامش العمليات الإنتاجية فى بعض مجتمعات أوروبا . فهذه الجماعات الهامشية - أو المهمشة من وجهة النظر الصهيونية - ستتحول حتماً ، وفقاً للتصور الاقتصادى للمشروع الصهيونى ، إلى شعب منتج / محارب فى أرضه الموعودة .

ولا يخفى على القارئ أن هذا التصور ينطلق بشكل ما من الطرح الذى قدمه ماركس فى «المسألة اليهودية» ، غير أن المسيرى يمضى فيُعرِّف الصهيونية باعتبارها مركباً من عدد من العناصر هى : استمرار التصور الوظيفى للجماعات اليهودية ، مع انتفاء الحاجة للوظيفة التقليدية التى كانت تؤديها هذه الجماعات (أعمال الوساطة المالية) فى ظل عمليات التحديث التى شهدتها المجتمعات التى عاشت فيها الجماعات اليهودية . وقيام الحركات الصهيونية بإعادة إنتاج المفاهيم اليهودية فى سياق مُعلَم ، بحيث تتحول الجماعات اليهودية إلى جماعة عضوية دينية / إثنية فى إطار حركة سياسية معينة ، حركة الاستعمار الأوربى . وتحول الجماعة الوظيفية إلى دولة وظيفية ، بعد أن قامت بإعادة تعريف دورها ووظيفتها .

وينشوء الدولة الوظيفية تزداد الصورة تركيياً . فسلوك هذه الدولة يصبح دالاً فى منطقتين متمايزتين هما : منطق الدولة ، ومنطق الصهيونية الاستيطانية ، إذ أن ضرورات الاستيطان وأداء الوظيفة لا يتفقان فى كثير من الأحيان وضرورات البقاء كدولة ، والأجندة السياسية للنخبة الحاكمة فى إسرائيل لا تتطابق دائماً والمنطق الصهيونى الخالص . وهكذا تصبح الإشكالية الأساسية لدراسة واقع الصهيونية

والممارسات الإسرائيلية هي استكشاف أنماط التفاعل بين منطق المشروع الصهيوني ومنطق الدولة الطبيعية.

ثم إن المسيرى أعلن بوضوح رفضه لـ «جيتوية» المصطلح، التي تفترض وجود تاريخ يهودى مستقل يستلزم توليد مصطلحات وآليات خاصة لفهمه، والتي تتراوح تجلياتها بين رفض ترجمة المصطلحات العبرية إلى اللغات الأخرى، والإصرار على الاكتفاء بترجمة المنطوق للغوى العبرى Transliteration، بحيث تصبح الهجرة اليهودية إلى إسرائيل «عالياه»، وحزب العمال «المعراخ». . وهكذا - وبين «عبرنة» أسماء الأعلام اليهود الأوربيين بما يضافى عليهم طابعاً أسطورياً، باعتبار أنهم أعضاء فى جماعة يهودية متماسكة تعيش خارج التاريخ، فيصبح إسحق يتسحاق، وموسى موشيه، بصرف النظر عن أن أصحاب هذه الأسماء لم يتكلموا العبرية، ولم ينادوا يوماً إلا بالمنطوق الأورى لأسمائهم!^(١)

ويوضح المسيرى أن خطورة جيتوية المصطلحات تتمثل فى أنها تضيف على الظواهر محل الدراسة طابعاً أسطورياً، وتخلق روابط مصطنعة بين الجماعات اليهودية ذات التواريخ المختلفة، وتهدر السياق التاريخي لهذه الجماعات، أى أنها باختصار تحُدُّ من المقدرة التفسيرية للمصطلح. ويمضى المسيرى فيحدد الحالات التى قام خلالها بسكِّ مصطلحات جديدة، إما لضرورة أملاها تعبير المصطلح السائد عن تحيزات ورؤى معرفية متركزة حول الذات الصهيونية، أو بُغية تصحيح خلل معين فى الحقل الدلالى للمصطلح. أى أن المعيار فى رفض مصطلح شائع أو «غريبى» وبناء مصطلح جديد كان دائماً السعى وراء قدرة تفسيرية أكبر، وليس الرغبة فى بناء نسق علمى مستقل، والاحتفاء بجيتو مصطلحي مضاد!

والواقع أن المنهج الاختزالى، القائم على التأكيد المبالغ فيه على التفرد المصطلحي لفكر الدكتور المسيرى، يشير العديد من الإشكاليات: فهو ينطوى أولاً على مغالطة منطقية واضحة، إذ أن أصحاب هذا المنهج ينطلقون فى البداية من القول بقصور الأدوات التحليلية «الغريبة» عن فهم الظواهر غير الغربية، باعتبار أن هذه الأدوات تعبر عن رؤى معرفية وخبرة غربية غير قابلة للتعميم، ومن ثمَّ فهناك حاجة لأدوات

(١) انظر: الجزء الأول من الموسوعة، ص ٤٣.

تحليلية جديدة. غير أنهم يقومون بعد ذلك بتعميم هذه الأدوات التحليلية الجديدة (التي سكت كما يقولون لفهم الظواهر غير الغربية) واستخدامها في قراءة ظواهر غربية (كالصهيونية مثلاً، التي يُعرفها المسيري باعتبارها ظاهرة استعمارية غربية)، الأمر الذي يعنى أن الأدوات التحليلية «الغربية» - التي يُعاب عليها أنها تعبر فقط عن الخبرة الغربية - لا تصلح لفهم الظواهر الغربية ذاتها، وأننا نحتاج إلى أداة منهجية مبنية الصلة بالغرب لفهم الظواهر الغربية! ومن ناحية ثانية، فإن رفض الأيقنة يكون بنفيها، لا بأيقنة مضادة. والمفارقة هنا هي أن التفوق المصطلحي والانعزال عن الأدوات التحليلية الشائعة، ومناظرات الفكر الإنساني - لأنها تستخدم مرجعية اصطلاحية مغايرة - يعكس بدوره تقديساً للمصطلح يتنافى والمنهج التاريخي المميز لفكر الدكتور المسيري. فالتبعية الكاملة للفكر الغربي والرفض الكامل له - كما يوضح المسيري^(١) - وجهان لعملة واحدة، فكلاهما يفترض مركزية الغرب، وكلاهما مضطرب في علاقته مع الغرب. وعلى الصعيد العملي، فإن الإمكانيات النضالية لفكر المسيري تقلص كثيراً في ظل الإفراط في التركيز على التفرد المصطلحي، بما يؤدي إلى عزله عن سياق الإنسانية الأعم، وحرمانه من حلفاء محتملين في الغرب والشرق.

كما أن تحليل تجربة المسيري الفكرية نفسها تنفي بشدة أى اتجاه للتفوق المصطلحي، فجميع أعمال المسيري تعكس متابعة نقدية دقيقة للفكر والتجارب الغربية، وتضرب مثلاً واضحاً للدراسات والاشتباك النقدي مع مقولاتها (من دراساته للحضارة الأمريكية^(٢))، وحتى مناظرته مع فرانسيس فوكوياما على صفحات جريدة الأهرام ويكلي عام ١٩٩٦). ويمكن اعتبار منهج الدكتور المسيري ثمرة تفاعل خلّاق مع تيارات نقد الحداثة ومفهوم التقدم، والتي تتراوح بين جماعات الخضر والبيئة، إلى العديد من نقاد المجتمع الاستهلاكي وعلماء الاجتماع التاريخي، وبخاصة علم الاجتماع الألماني الذي نشأ على خلفية التصنيع المتأخر في

(١) راجع الحوار الطويل الذي أجرته هيئة مجلة الجديد في عالم الكتب والمكتبات مع الدكتور المسيري، مرجع سبق ذكره، ص ٤٤:٣١.

(٢) جمع الدكتور المسيري عدداً من هذه الدراسات في كتابه *الفرغوس الأرضي: دراسات واتطباعات عن الحضارة الأمريكية* (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩).

المالنيا، والذي نتج عنه تجاوز الأشكال الرأسمالية والتقليدية (على نحو ما نرى اليوم في العديد من المجتمعات العربية والدول النامية بشكل عام)، الأمر الذي مثل القاعدة التي وقف عليها علماء الاجتماع الألمان في طرحهم بدائل المجتمع الرأسمالي التعاقدى. ويوضح المسيرى في سيرته الفكرية تأثيره بشكل خاص بلمسة فرانكفورت ومفهومها عن العقل الأداتى، بالإضافة إلى دراسات عالم اللغويات الأمريكى تشومسكى ومفهومه عن العقل التوليدى.

ويوجز المسيرى ببلاغة غط تفاعله مع الفكر الغربى، عند إجابته عن سؤال حول ما استبقى من المرحلة الماركسية فى تكوينه، فيقول: «كل شئ تقريباً، ولا شئ على الإطلاق!»^(١)، بقيت القراءة التاريخية للسياق الاجتماعى والاقتصادى للظواهر الإنسانية. غير أن المسيرى ذهب إلى محاولة الوصول إلى منهج أكثر تركيماً، لا يقوم على التبعية الكاملة للسياق الاقتصادى والاجتماعى، ويتيح هامشاً أوسع للفعل الإنسانى. وما يعنينا هنا أن المسيرى رفض الخصومية المفرطة بقدر ما رفض العمومية الشاملة، مقدماً صياغة خلاقة لما أسماه مفهوم الإنسانية المشتركة كأساس لبناء النماذج التفسيرية، وتحقيق التوازن بين إدراك تمايز الظواهر الاجتماعية وبين سياقها. فعلى الرغم من السياق الإنسانى العام الذى يتيح القابلية للتعميم، فإن الظواهر الاجتماعية تحتفظ بما يسميه المسيرى بالمنحنى الخاص الذى يعكس تفاعلاته الداخلية. وتناقضاتها أحياناً. التى لا يمكن إدراك خصوصيتها بدونها.

وينطلق مفهوم المسيرى للإنسانية المشتركة من قاعدتين أساسيتين، هما: الانتصار التاريخى فى مواجهة الطبيعى، والمواءمة بين تمايز الخبرات البشرية ووجود مشتركات إنسانية واسعة تسمح بالمقارنة والتعميم. فالمعرفة الإنسانية عند المسيرى مقارنة بالضرورة^(٢)، إذ بدونها تتحول دراسة الظواهر إلى تمرين عقلى لا توجد له نقطة مرجعية خارجه.

فجوهر فكر المسيرى هو التركيب ومحاربة الأنماط الاختزالية، سعياً وراء بناء

(١) انظر حوار مجلة الجديد فى عالم الكتب والمكتبات، مرجع سبق ذكره، ص ٣٦.

(٢) راجع: رحلتى الفكرية: سيرة غير خافية غير موضوعية، مرجع سبق ذكره، ص ٧.

نماذج معرفية مركبة، تدرك خصوصية الظواهر الإنسانية يبعديها (التمايز والسياق)، وترفض الفصل بين هذين البُعدين، سواء بالتركيز على الخصوصية المفرطة وتجاهل السياق التاريخي الأعم للظواهر الاجتماعية، أو بالسقوط في فخ العمومية الشديدة وإهمال المنحنيات الخاصة بالظواهر الاجتماعية بدعوى عالمية المفاهيم والمناهج. والخوف الأكبر على فكر المسيرى هو من القراءة الاختزالية له (التي يقوم بها للأسف بعض مريديه والمعجبين بأعماله)، والتي تهدر إمكانياته التفسيرية، وتدفع به نحو الأيقنة والتوقع المصطلحي والفكري.



صاحب مؤلفات أم صاحب مشروع؟ : هموم التطوير

لعل أخطر مظاهر الفهم الاختزالي لأعمال الدكتور المسيرى هو النظر إليه باعتباره صاحب مجموعة من المؤلفات المتنوعة - أغلبها عن الصهيونية، بجانب قصصه للأطفال ودراساته في الاجتماع والنقد الأدبي، وليس صاحب مشروع متكامل ذي طابع منهجي ونضالي، لا تمثل الدراسات المتنوعة التي يقوم بها إلا حالات تطبيقية لاختبار أدواته المنهجية. وليست هذه النظرة مستغربة، نظراً لأننا اعتدنا في وطننا العربي على أصحاب المؤلفات لا المشاريع الفكرية المتكاملة!

والمسألة هنا ليست مجرد اختلاف في المسميات، فالنظر إلى المسيرى كصاحب مشروع فكري، وليس كصاحب مجموعة مؤلفات متناثرة في موضوعات شتى، له عدة دلالات تتعلق بأسلوب فهم أعمال المسيرى والتعامل معها، وهو ما يمكن إيجازه في نقطتين أساسيتين هما:

أولاً: أولوية الهدف المنهجي والهمّ النضالي :

ففي البدء كانت الإشكالية المنهجية المتمثلة في الانتصار للتاريخ، واستحضار الفاعل الإنساني في الظواهر الاجتماعية في مواجهة المناهج التطبيقية للعلوم الاجتماعية. ومن المهم هنا التأكيد على أن المسيرى لم ينظر إلى هذه القضية

باعتبارها مناظرة أكاديمية بحثية، وإنما اعتبر انتصار المناهج التطبيعية مدخلاً وذريعة لإهدار إنسانية الإنسان ومبرراً للإمبريالية والاستغلال.

وهناك في الواقع العديد من الدراسات التي حاولت رصد علاقات القوة والاستغلال الكامنة في بنية بعض المناهج والدراسات العلمية، لعل أشهرها بالنسبة للقارئ العربي دراستا إدوارد سعيد عن الاستشراق والإمبريالية والثقافة، غير أن إدوارد سعيد اقتصر على تحليل الأبعاد الأيديولوجية لنوعين فقط من الدراسات العلمية (دراسات المنطق في كتاب الاستشراق، والدراسات الإعلامية في كتابه تغطية الإسلام^(١)). أما المسيرى فيتجاوز الأبعاد الأيديولوجية إلى صياغة أكثر تركيياً، ترد هذه الوظيفة الأيديولوجية للخطاب العلمي إلى افتراضات معرفية كامنة في بنية مشروع التحديث ذاته، باعتباره قائماً على ما يسميه المسيرى نموذج المرجعية الحلولية الكمونية الذاتية، من خلال متالية تتحول من مركزية الإنسان في الكون، إلى الانغلاق على الذات وإسقاط صورة الذات (الأوربية أو الغربية بشكل عام) على الإنسانية جمعاء، والتركيز على العلاقة الصراعية بين الذات والآخر الإنساني بما يبرر الاستغلال والإمبريالية^(٢). فالأبعاد الأيديولوجية للخطاب الاستشراقي - والتي تركز عليها دراسات إدوارد سعيد - ليست سوى تجليات لنشوهات في البنية المعرفية لخطاب التحديث ذاته.

كما أن اختيار المسيرى للصهيونية كدراسة حالة يعكس همّاً نضالياً إنسانياً عاماً، فقد كان معيار اختياره لها كحالة يختبر فيها مقولاته التحليلية هو - على حد تعبيره في سيرته الفكرية - كونهما أفدح حالات الظلم التاريخي في القرن العشرين. فأولوية الاعتبار المنهجية والمعرفية، ومحورية الدلالات النضالية هما أهم خصائص المشروع الفكري للمسيرى.

(١) انظر :

Edward Said, **Orientalism**, (London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1978).

Edward Said, **Covering Islam**, (London: Vintage, 1997).

(٢) لمزيد من التفاصيل انظر : د. عبد الوهاب المسيرى، قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى، (القاهرة: مكتبة نهضة مصر، ١٩٩٩)، ص ٤ : ٧.

ثانياً : مركزية مفهوم دراسات الحالة وحدوده :

ففى الوقت الذى يرفض فيه المسيرى الافتراضات المعرفية والمقولات الأساسية للمدرسة السلوكية بشكل قاطع ، فإنه يشاركها تطلّعها الأساسى (الوصول إلى تحليل واقعى ذى قدرة عالية على التنبؤ) . ومن هنا فإن النماذج التفسيرية التى يقدمها المسيرى ليست مجرد استدلالات منطقية وتمرّين عقلية مجردة ، وإنما مقولات منهجية تلعب دراسات الحالة دوراً أساسياً فى بنائها وتعديلها . فبناء النموذج التفسيري ينطلق من دراسة تفصيلية معمقة لحالة فردية ، ينظر إليها باعتبارها حالة نماذجية (أى ممثلة لحالات أخرى عديدة تنمى إلى نفس النموذج) ، بحيث تستهدف الدراسة استكشاف النموذج التفسيري لهذه الحالة وبلورته ، ثم تطبيقه على حالات أخرى تتدرج تحته^(١) .

فعلاقة النموذج التفسيري مع الواقع الإمبريقي هى علاقة جدلية ، تتشكل من خلال سلسلة من دراسات الحالة ، بحيث يتم تتبع المنحنى الخاص للحالة ، وصولاً إلى النموذج الكامن وراءها ، ثم تجريد هذا النموذج وبلورته ، واختباره على حالات أخرى ، مع إدخال أية تعديلات لازمة ليتواءم مع المنحنيات الخاصة للحالات الجديدة . فدراسات الحالة هى أساس ديناميكية النماذج التفسيرية .

والنماذج التفسيرية التى يقدمها المسيرى فى حالة تطور مستمر ، سواء على المستوى الداخلى من خلال مقدرتها التوليدية العالية (فمن خلال عمليات التجريد اللازمة للانتقال من مستوى دراسة الحالة إلى استكشاف أبعاد النموذج التفسيري الكامن ، تولد العديد من الإشكاليات والأسئلة البحثية كما تتضح علاقات جديدة بين المتغيرات) ، أو على المستوى الخارجى (من خلال التعديلات التى يتم إدخالها على النموذج لتتبع المنحنى الخاص لظاهرة ما ، تتدرج تحت نفس النموذج فى الوقت الذى تحتفظ به بمنحناها الخاص^(٢)) . ومن هنا ؛ فإن الاحتفاء الحقيقى بإنتاج

(١) يذكر المسيرى هذا الافتراض مدعوماً بعدد من الأمثلة التطبيقية فى : رحلتى الفكرية : سيرة غير ذاتية غير موضوعية ، مرجع سبق ذكره ، ص ٢١٥ .

(٢) د . المسيرى : رحلتى الفكرية : سيرة غير ذاتية غير موضوعية ، مرجع سبق ذكره ، ص ٢١٥ .

المسيرى لا يكون عبر نقل واستخدام النماذج التفسيرية التي يقدمها بشكل سكونى، وإنما من خلال الحوار معها. اتفاقاً واختلافاً. باعتبارها أدوات علمية قوامها الديناميكية والتطور المستمر.

ومن هذا الفهم لخصائص المشروع الفكرى يتأسس همّ التطوير كمهمّ شاغل لكل مهمّ، بأن تأخذ الأطروحات الفكرية التي يقدمها الدكتور المسيرى موقعها اللائق فى الأجندة البحثية العربية. وهو - أى التطوير - عملية ذات بُعدين:

(أ) بُعد داخلى: بالتحاور مع القضايا المنهجية والافتراضات المعرفية التى تثيرها النماذج التفسيرية التى يطرحها المسيرى، واستكشاف الأجزاء التى يمكن تطويرها، وعناصر الأجندة البحثية النظرية الهادفة إلى تحقيق المزيد من الانضباط المنهجى للنماذج التفسيرية، وتعميق وجودها كأداة تحليلية لدى الجماعة البحثية العربية.

(ب) بُعد خارجى: يتناول عناصر أجندة بحثية تطبيقية تخرج النماذج التفسيرية التى قدمها المسيرى من أسر الحالة الصهيونية (فهى كما سبق وذكرنا نماذج يُفترض أن تكون قادرة على تفسير الحالة الصهيونية وغيرها من الظواهر الاجتماعية)، وتكشف دلالات هذه النماذج بالنسبة للخيارات الاستراتيجية الأساسية المطروحة أمام صنّاع القرار فى الوطن العربى.

وعلى صعيد البعد الداخلى فإن هناك قضيتين، أعتقد أنهما يشكلان مدخلاً معقولاً لمناقشة النماذج التفسيرية التى يقدمها المسيرى وتطويرها. أولاً أن هذه النماذج تنطلق من افتراض مؤداه هزيمة المشروع العلمى الطبيعى (أى الخاص بالعلوم الطبيعية) الحدائى، الأمر الذى يسدّ الطريق أمام آفاق تطوره، ويقوده بالضرورة إلى السقوط فى فخ العدمية^(١). والمشكلة هنا أن الأمثلة التى يذكرها المسيرى لتدعيم وجهة نظره تفترض أن هزيمة «الخيالى الفيزيائى»^(٢) هى نهاية

(١) د. المسيرى: رحلتى الفكرية: سيرة غير خاتمة غير موضوعية، مرجع سبق ذكره، ص ٢١٥.

(٢) نستخدم هنا مفهوم الخيال الفيزيائى للإشارة إلى الدلالات المنهجية العامة وطريقة التفكير المستخدمة فى مناهج علم الفيزياء، وذلك على النحو الذى استخدمه عالم الاجتماع الأشهر س. رايت ميلز فى الحديث عن الخيال الاجتماعى Sociological Imagination.

للمشروع الحدائى ، فى الوقت الذى توجد دلالات على أن الفيزياء قد أخلت موقع قيادة المشروع الحدائى لصالح البيولوجيا (الأحياء) ، وأن حلم السيطرة على المادة تراجع ليحل محله حلم فك شفرة الإنسان والسيطرة عليها (مشروع الجينوم وثورة الهندسة الوراثية) ، كمصدر لتجديد حيوية المشروع الحدائى ، وبعث أحلام- أو أوهم- التقدم المستمر والسيطرة المطلقة ومركزية الإنسان وغيرها من الأطروحات التقليدية للمشروع الحدائى . ولذا فقد يكون من المهم دراسة تأثيرات هذه الاختراقات العلمية الحديثة على إمكانية إحياء أو إعادة صياغة المشروع الحدائى : أتكون قادرة على ذلك ، أم أن من شأنها ، بدورها ، تأكيد هزيمة المقولات التحديثة التقليدية؟

أما ثانية هذه القضايا ، فتتمثل فى الحاجة إلى ضبط بعض المفاهيم المنهجية الجديدة التى يقدمها المشروع الحدائى ، كالنسبية الفضفاضة مثلاً ، فهو مفهوم توفيقى وبحاجة إلى مزيد من التفصيل فى شرح حدوده ودلالاته ، لئلا يكون ذريعة للعدمية والسيولة المفرطة . وبالمثل ، فإن مفهوم التجاوز وعلاقة الإنسان بالطبيعى بحاجة إلى تفصيل أكثر ، بحيث لا يتحول التجاوز إلى انفصال ثان بين الإنسان والطبيعى ، وهو ما سيعيد إنتاج التصور الاختزالى للظواهر الاجتماعية ، والذى طور المسيرى مفهوم التجاوز لمواجهة .

أما بالنسبة للبعد الخارجى ، فمن المهم التأكيد على أن النظرة التاريخية المعرفية التى ينظر بها المسيرى إلى القضايا السياسية والاجتماعية بشكل عام لا تنتقص ، بأية حال من الأحوال ، من الدلالات النضالية المباشرة لأعماله الفكرية . وفى هذا السياق فإن أماننا مهمة ذات شقين : الشق الأول يتعلق بالقيام بعدد من الدراسات التطبيقية توضح القدرات التفسيرية لنموذج كنموذج الجماعة الوظيفية مثلاً ، بما يتجاوز الظاهرة الصهيونية (سواء كانت الحالات التطبيقية معاصرة ، كحالة الجاليات الصينية المهاجرة فى دول جنوب شرق آسيا ، والهنود فى جنوب أفريقيا ، أو حالات تاريخية مثل حالة الممالك فى الحيرة التاريخية العربية) ، بالإضافة إلى توضيح دلالات هذا النموذج بالنسبة للخيارات الاستراتيجية الأساسية التى تواجه صانع القرار فى الوطن العربى .

وتمكن الإشارة إلى مثال بالغ الدلالة يتعلق بنظرة بعض القيادات العربية إلى نموذج العلاقة الوظيفية بين إسرائيل والولايات المتحدة، والتي تعكس تصوراً بأن هذه العلاقة هي مثال يُحتذى، وأن على دولة مثل مصر مثلاً أن تسعى إلى إقناع الولايات المتحدة بقبول أن تحلّ مصر محلّ إسرائيل في لعب دور الدولة الوظيفية التي ترعى مصالح الولايات المتحدة في المنطقة!^(١)، وهو اعتقاد شائع للأسف الشديد، ولكنه يعكس قصوراً في فهم السياق التاريخي لنموذج الجماعة الوظيفية واستحالة انطباقه على الجانب العربي.

والخلاصة أن دوننا ودون المرحلة التي تتحول فيها النماذج التفسيرية التي يقدمها الدكتور المسيري إلى أطروحات نضالية، تفرض نفسها على أجندة الجماعة البحثية العربية، وتوسع دائرة الخيار الاستراتيجي أمام صانع القرار. . أقول: إن دوننا ودون هذه المرحلة جهداً كبيراً، يتمثل في القيام بالعديد من الدراسات النظرية والتطبيقية، والتحاور مع النماذج التفسيرية والمقولات الفكرية التي يطرحها المسيري وتأصيلها، بل والسعي لتجاوزها وتطوير نماذج أكثر تفسيرية.

غير أن هذه ليست مهمة المسيري بمفرده، فقد سعى المسيري دائماً لأن يُضفي طابعاً جُهوبياً على عمله البحثي، وأن يؤسس لتيار بحثي جديد. وعلى عاتق هذا التيار من تلامذة المسيري والمهتمين بالأدوات الفكرية التي قدمها تقع مهمة تطوير هذه النماذج، وتأصيل وجودها في الحياة الثقافية والسياسية العربية.



(١) راجع على سبيل المثال: د. جمال زهران، السياسة الخارجية المصرية (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٠)، وهو في الأصل أطروحة ماجستير تدرس النسق العقدي للرئيس المصري السابق محمد أنور السادات.

قضايا المنهج فى الدراسات اليهودية

مصطفى حنقى *

لا يملك الباحث المهتم بالإنتاج الفلسفى الموسوعى للكاتب والمفكر العربى المعاصر عبد الوهاب المسيرى، والمنشغل بقضايا الكبرى وجهازه المفاهيمى، إلا أن يسجل صفاء النبرة المنطقية والنظرة التحليلية التى تعلن عنها أبحاثه الرصينة فى باب قراءة أنساق الحضارة الغربية الحديثة، ومحاولة تناول أصولها اليهودية بالنقد والتفكيك^(١).

فمنذ صدور مؤلفه الفردوس الأرضى^(٢) والأيدىولوجية الصهيونية^(٣)، ومروراً بكتابه أسرار العقل الصهيونى^(٤) والصهيونية والنازية ونهاية التاريخ^(٥)، إلى

* أستاذ بكلية الآداب، تطوان - المغرب.

(١) التفكيك والتفكيكية يقابلان المصطلح الفلسفى Deconstruction، ويعنى الحركة أو النظرية أو المدرسة التى نشأت داخل الجدل الفلسفى الغربى حول الحقيقة والمعرفة والمنطق واللغة والتمثيل. وهى منهج طريقاً معقداً ونقدياً فى فحص نصوص الفلسفة وغيرها، بقصد استخلاص ما بها من التباسات وتناقضات، تعتمد عليها فى هدم أو تقويض أنماط مصادر التفسير:

Concise Routledge Encyclopedia of philosophy, London and New York: Routledge, 200. P.196

(٢) عبد الوهاب المسيرى، الفردوس الأرضى: دراسات وانطباعات عن الحضارة الأمريكية الحديثة - بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩، ص ١٥٩.

(٣) عبد الوهاب المسيرى، الأيدىولوجية الصهيونية: دراسة حالة فى علم اجتماع المعرفة - الكويت: المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٣ - مج. (عالم المعرفة، ٦٠ - ٦١)، ص ٤١١.

(٤) عبد الوهاب المسيرى، أسرار العقل الصهيونى.

(٥) عبد الوهاب للمسيرى، الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ: رؤية حضارية جديدة، تقديم محمد حسين هيكل - القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٧، ص ٣٠٣.

مشروع موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية^(١)، وقد استوفى تكوُّنه وبلغ غاية نُضْجِه بأجزائه الثمانية فى هذا كله ومن مجموع ما كتب ويكتب^(٢) ثنى كتابات المسيرى الموسوعية، بكل صعوباتها وإشكالات الدرس الفلسفى الحضارى فيها، وبكافة مظاهر السلب والإيجاب، عن سعى نظرى جادٌ فى صناعة التأليف والتنظير فى حقل الدراسات اليهودية والشأن اليهودى. وهو عملٌ لا جُنَاحَ علينا فى الاعتراف بأنه تأسيسى فى منطلقاته ومفاهيمه وأدواته. فتكون أولى وأبرز علامات هذا التأسيس على صعيد المنهج هى تعيين مواطن القصور النظرى، الذى وسم الخطاب العربى فى حقل الدراسات اليهودية بسمات الانتقائية فى الفكر، والتبعية فى المرجع والرؤية.

وفى سبيل هذه الغاية يصرف مفكرنا جهده فى الإبانة عن نقائص الخطاب العربى المعاصر فى نظراته إلى واقعه، وقَصُر نفسه فى التأميل المعرفى لما يدافع عنه من أفكار فى صور وتعايير شتى، إليها يعزو - أى الخطاب العربى - كل موافقه وردود أفعاله. فحيث يرفع هذا الخطاب الغيرية الضدية، بنبرته الصدامية ومنطقه العملى فى مواجهة الآخر الصهيونى الإسرائيلى، يخفى الحسُّ النقلى، ويفقد التاريخ دوره ومعناه. وحيث يكون الاهتمام موجهاً نحو البحث عن الصيغ العملية التى يجعل منها، على ساحته، المضمون المشخص لبنية الصراع، يكون وصل هذه بتلك، تارة بأساليب النظر الأخلاقى، وأخرى بأساليب الإنجاز السياسى لتوضيح الحقل العربى وتسويغ الأساس القانونى له، بحيث تنفصم العلاقة بين منطوق الخطاب العربى ومضمونه، ويتحول التفكير إلى مجرد نموذج نظرى مغلق غير قادر على تفسير بنية الواقع المتعين بكل مكوناته وتركيباته.

وتلك ظاهرة يؤكد الدكتور المسيرى بصدها أنها تعجز تبريرها الكافى، ليس فقط فى كون الخطاب العربى يقرأ تاريخ العقيدة اليهودية والشأن اليهودى بوحى من

(١) عبد الوهاب المسيرى، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج نظيرى جديد. القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٩-٨ مجلدات.

(٢) للدكتور عبد الوهاب المسيرى أعمال عديدة فى الشأن اليهودى والصهيونى والحضارة الغربية والصراع العربى الإسرائيلى.

مسلمات الفكر الغربى الحديث، ومن خلال نماذجه الذهنية فى التفسير، بل أيضاً لكون المنظومة المرجعية الغربية التى يستند إليها ويفكر داخلها لتدعيم مرجعياته وإقناع نفسه بصواب أطروحاته تجمع، بكيفية سافرة ومن دون حصر أو تدقيق منهجى، بين نموذجين متنافرين على صعيد التعميم والتخصيص معاً:

نموذج الرؤية الهلالية التى تنزع إلى تفسير أطروحة التاريخ اليهودى كأطروحة هوية أو كتلة وجودية ليس لها نظير، لتنشيط آلية الاعتزاز الذاتى حول الشخصية اليهودية المشبعة بوهم التفرد والتعالى. فهو من هذه الناحية نموذج فوق واقعى (سُريالى). يتحدث عن اليهود وعن أعضاء الجماعات اليهودية بلغة تُفضّل تنظير «الممكنات العاطفية» على تفسير المعطيات الموضوعية، مما يجعل التفسير المنتج لها تفسيراً لا تاريخياً، أو على الأقل تفسيراً وثائقياً يستدعى التاريخ الممكن والمحتمل لليهود بطريقة معلومانية مبسرة.

ونموذج التحليل الوضعى الذى يَنشُد العام فى سيرورته وتفاعله، ويستغل وقائع التاريخ وشواهد الممارسة السياسية بدافع التركيز على ما هو واقعى فى الظواهر اليهودية والصهيونية، ومحاولة تفسيرها فى إطار القانون الواحد الشامل، وكأنها سطوح ملساء لا تملك أية هوية أو ذاتية.

ومعنى هذا أننا، مرة أخرى فى كلتا الحالتين المذكورتين معاً، أمام نموذج تفسيرى فى الحضارة الغربية الحديثة يراوح الحُطَّوب بين اختيارات معرفية تحليلية ملتبسة، لا يمكن إبرازها والتفكير فيها إلا عندما يتيح الباحث لنفسه موقفاً نقدياً خارج سلطة المقولات الغربية وهيمنة قواعل نماذجها التحليلية الجاهزة.

من هذه الزاوية إذن، يوجّه عبد الوهاب المسيرى نقده الصارم للخطاب العربى المعاصر، بصدق وإخلاص وبكثير من المعاناة، مما نجد صداه فى الإطار النظرى لعمله الموسوعى، كما نجد ومضاته المشعة أثناء البحث والتحليل واستخلاص النتائج فى كثير من فقرات مقدماته فى المجلد الأول.

يبد أن غاية النقد فى كثير من جوانب هذه الموسوعة تنحصر فى تدشين سجل

مع هذه الوجهة أو تلك، بل إنه يعترف لها بكونها تنصرف إلى تأسيس دعوة تاريخانية^(١) بديلة لكل نتائج ومغالطات النماذج الوضعية السائدة. وهى دعوة لا يتردد المسيرى فى الإفصاح عن عناصر الأفق النظرى التى يتحرك فيها تفكيره ومنهجه فى التحليل والتفسير، مع كل ما يستلزمه ذلك الاختيار من جنوح إلى العرض التحليلى، وميل شديد إلى التركيب. أو لنقل، فى إنصاف نقد أنه صادق، هى بالأحرى دعوة ترفض الانطلاق فى حقل الدراسات اليهودية من مسلّمات غربية جاهزة، ساهمت -بأثرها المتنامى على السلوك، وبفعلها فى العقول والنفوس- فى الغموض النظرى والتعميم الأيديولوجى، وكأنها ظواهر مكتفية بذاتها بشكل كلى، ومجرّدة عن سياقها التاريخى والاجتماعى المركّب.

إن هذا يعنى، فى المجال الذى نحن بصده، أن مشاغل عبد الوهاب المسيرى النظرية يستقطبها هاجس منهجى وتاريخى واحد، هو: كيف نتمكن من دراسة الشأن اليهودى الصهيونى دون أن نسقط ضحية لسيطرة المقولات الغربية، ودون أن نجرّد أعضاء الجماعات اليهودية من السياق التاريخى والاجتماعى، ودون تحيزات الآخرين، سواء مع اليهود أو ضدهم؟ أو بصيغة استفهامية أكثر اتساعاً: كيف تستطيع الموسوعة العربية عن اليهود واليهودية والصهيونية المساهمة فى الإبداع والإنتاج من أجل إيقاع تاريخى جديد، يفك كل أشكال الحصار المضروبة على العقول، ويسترجم الفاعل الإنسانى ككيان مركّب من مادة وروح؟

هذه أسئلة مهمة، من شأن الموسوعة فى بنيتها وهيكلها العام أن تجيب عنها. ولكن لا يسعنا فى مجال تاريخ الفكر والحضارة تحديداً إلا أن نشير إلى أن الصورة التى يركّب بها المسيرى بنية الموسوعة، وتصوغها اجتهاداته الفلسفية فى أكثر من واجهة من واجهات النظر فى الشأن اليهودى والصهيونى، تتجاوز فى تصنيفها المنظور اليهودى، والتناول العلمى، والإطار التحليلى النقدي؛ لتقوم بجهد

(١) التاريخانية تعادل المصطلح الفرنسى Historicism، ويعنى بها دراسة الأحداث فى علاقتها مع الأوضاع التاريخية. كما يشير المصطلح ذاته إلى النظرية التى تذهب إلى أن كل حقيقة تتطور مع التاريخ. (معجم عبد النور المفضل: فرنسى-عربى، بيروت: دار العلم للملايين).

تأسيسي هام في تأصيل النظر العربي في موضوع محاط بكثير من الالتباس التاريخي والسياسي والديني .

وبالتالي؛ فنحن، عند عبد الوهاب المسيري، أمام نموذج للموسوعة التأسيسية التي تأخذ على عاتقها تطوير نماذج ثلاثة تتوسل بها، ومن خلالها، إلى تفسير الظواهر اليهودية والصهيونية في شمولية أبعادها الحضارية والمعرفية والسياسية والدينية، وهي على التوالي: الحلولية- العلمانية الشاملة- الجماعة الوظيفية. والنماذج التحليلية المفترضة في الموسوعة لا يُشار إليها بحُسبانها أنماطاً مفردة، تدخل في تشكيل الموضوع اليهودي بيناء تأملات مغلقة مجردة ومتعالية، وإنما من حيث هي أدوات إجرائية ذات قيمة تفسيرية، تملك قدراً واسعاً من الوحدّة والمعضولية في عملية رصد علاقة العام بالخاص في الظواهر، من دون أن يكون لمكونات أي منها سلطة على الآخر، أو سعى إلى نفيه أو إلغائه.

ليس هذا وحسب، بل نجدنا نميل إلى التأكيد مع عبد الوهاب المسيري أن هذه الطريقة التحليلية في النظر إلى الظواهر اليهودية على النحو الذي يفيد التعميم والتخصيص معاً، إنما تضبطها وتوضحها الطبيعة المركبة لشبكة المفاهيم والمصطلحات، التي يعتقد المسيري أن على الباحث أن يعيد بناء جزءها الإطلاقي وانغلاقها الجيتوي^(١) في سياق وعيه النقدي بحدود وأفاق المجال الدلالي الذي يوجّه همومه واهتماماته واستراتيجيته .

يصدق هذا على سلسلة التعاريف والمصطلحات الغريبة التي تعلق الاختلافات الأولية، وتخلط أوراق الأفكار والأزمنة والعصور، كما هو رائج في التداول الجيتوي^(٢) اليهودي، مثل «التاريخ اليهودي»، و«الشعب اليهودي»، و«الجوهر اليهودي». كما يصدق أيضاً، بدرجات أكثر استغلاقاً وتزمتاً، على بنية التفسير

(١) الجيتوي: نسبة إلى الكلمة الإيطالية الجيتو Ghetto وهو المُجبر، أي الحى الذي يُجبر اليهود على الإقامة فيه، أو هو المُنْبَذ الذي تقيم فيه أقلية منبوذة (معجم عبد النور القصص: فرنسي-عربي)، والمعنى هنا مجازي بطبيعة الحال . ويقصد الكاتب بالانغلاق الجيتوي الحقل الدلالي للمفصّل .

(٢) التداول الجيتوي اليهودي يقصد به هنا التعابير اللغوية المقتصرة على اليهود .

الدينى اليهودى للعقائد المتدفعه لفظاً نحو إنتاج القول التفسيرى للمعتقد، دفاعاً عن هوية عرقية دينية مطلقة فى التاريخ.



وبعد، فمتى جاز لنا الحديث، فى هذا المستوى من التحليل والعرض، عن حصيلة أولى نخرج بها من قراءة عبد الوهاب المسيرى فى مداخله المنهجية فى موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، فهى الحكم بأننا أمام الكاتب والفيلسوف العربى المعاصر، وقد ذهب به الاستعداد المتمرس بأساليب البحث العلمى الرصين فى حقل الدراسات اليهودية، إلى تأسيس مقالة قوية فى المنهج، مسكونة بهموم السؤال والتفسير الذى يستوعب الأفق المعرفى، ويراعى شروط المواجهة النقدية للذاكرة الحضارية الغربية فى إطار أفق الفكر التاريخانى المفتوح.

إنها موسوعة تعى أبعاد الوعي التاريخى بقضايا المنهج والتفسير الذى تتجرد له، فهى تسهم فى تكسير طوق التبعية للنماذج الاختزالية الغربية، وتقليص عمق تغفلها فى دائرة الكتابة الحضارية العربية المعاصرة، حتى يتخلص الخطاب العربى من نقائصه وسمات القصور النظرى فيه.



دراسات الصراع العربي الإسرائيلي

أزمة العلوم الاجتماعية

محمد طه *

خيطة رقيق، ولكنه متصل، ينظم: جمال حمدان، قدرى حفى، عبد الوهاب المسيرى، لىتهى أصله صعوداً عند محمود شاكر. فبالرغم من اختلاف هؤلاء الثلاثة فى التخصص الدقيق وفى المنحى الأيدىولوجى، فإن قاسماً مشتركاً أساسياً يجمع بينهم، هو الانشغال العميق بالمشروع الصهيونى فى فلسطين، والذى يضعهم وجهاً لوجه أمام ما يُعرف بأزمة العلوم الاجتماعية.

دراسات الصراع العربى الإسرائيلى : التحدى والاستجابة لأزمة العلوم الاجتماعية

إن تحديد موضوع الدراسة ومناهج البحث فى العلوم الاجتماعية يمثل مشكلات تُلقى بظلالها لتطرح تساؤلات أساسية حول هوية، بل مصير، هذه العلوم. فمنذ نشأتها تعاني هذه العلوم من التمزق بين اتجاهين رئيسيين: فهى من ناحية تتبنى نموذج العلوم الطبيعية، فتعتمد إلى مراعاة الضبط التجريبي فى كافة مراحل الدراسة، وإلى إعطاء الأولوية للأرقام والتحليل الكمي لها، وإلى مراكمة الوقائع المحايدة تراكماً يؤدى إلى بزوغ النظرية التى تنظم شتات هذه الوقائع فى كل ذى معنى. وهى فى ذلك كله تقيم سياجاً من الحياد الموضوعى بين الذات وموضوع الدراسة على أرضية فكرة وَحدة العلوم. ومع ذلك، تصطدم العلوم الاجتماعية بأن موضوع الدراسة

* مدرّس بكلية الآداب - جامعة عين شمس .

(الإنسان في سياق اجتماعي-تاريخي) كائن حر يستعصى على التنبؤ، له رؤاه وأحلامه وأساطيره وقلبه وأزماته المتنافيزية والأخلاقية، مما يجعل التنبؤ الدقيق صعباً؛ إن لم يكن مستحيلًا. وجه آخر للآزمة تبدى في ذاتية الباحثين: فعلى حين أنه من السهل للباحث في العلوم الطبيعية أن يفصل ذاته عن موضوع دراسته، ويقف من هذا الموضوع موقفاً محايداً بارداً. يجد الباحث في العلوم الاجتماعية نفسه في موقف يطرح تحديات من نوع جديد: فهل من الملائم أخلاقياً أن يقف الباحث موقفاً محايداً عند دراسة ظواهر خلافية، كالنازية أو العنصرية على سبيل المثال؟ بل أكثر من ذلك، هل من الممكن أن يقف الباحث-وهو بدوره إنسان في سياق اجتماعي/تاريخي-موقفاً محايداً عند دراسة مثل هذه الظواهر؟

وقد أدى هذا التحدي للعلوم الاجتماعية إلى استجابات مختلفة: فقد أدى ذلك البعض إلى استنتاج أنه لا قيام لهذا النوع من العلوم دون أن نطرح جانباً التمايز الكيفي المفترض للإنسان (الأمر الذي أدى إلى ظهور السلوكية والتحليل النفسي وعلم النفس^(١))، وأدى البعض الآخر إلى إنكار إمكانية قيام هذه العلوم إنكاراً تاماً. وأدى بفريق ثالث إلى التركيز على دراسة الحالات الفردية والأحداث النوعية دون النظر إلى مشكلات التعميم، في حين تشكل حركات مثل مدرسة فرانكفورت في علم الاجتماع والاتجاه الإنساني في علم النفس والعلم المعرفي Cognitive Science. ذلك الفرع الذي نشأ عن التلاقى بين علم النفس المعرفي واللغويات وعلم الأعصاب والرياضيات وعلوم الحاسب والأنثروبولوجيا وفلسفة العقل-محاولات جادة لتقديم مفهوم مختلف عن الإنسان، يتجاوز ذلك الصراع بين ما هو إنساني وما هو علمي.

وعلى الرغم من جدية هذه المحاولات السابقة، فقد مضت العلوم الاجتماعية-بشكل عام-مقتفية أثر العلوم الطبيعية. ولكن في حين كان من الممكن لكثير من الباحثين في غير مجال من مجالات العلوم الاجتماعية إغفال هذه المشكلة، أو

(١) رغم الاختلافات بين هذين الاتجاهين في علم النفس فإن رقعة المشترك بينهما أكبر بكثير من رقعة الاختلاف.

المروء عليها بسرعة، أو حتى تركها لفلسفة العلوم، باعتبارها بحثاً حول العلم وليست موضوعاً للبحث العلمي - أقول: في حين كان ذلك ممكناً للآخرين، فقد أدى التصدي للدراسة المشروع الصهيوني في جوانبه المختلفة إلى جعل وعى هؤلاء الثلاثة بأزمة العلوم الاجتماعية وعياً جاداً نابضاً، ينبع من مشكلة حقيقية تتطلب معالجة خلاقة لجوانب الأزمة، تتجاوز المعالجات المبتسرة التي تبدى في رفض ساذج متشنج للأرقام لأنها غير «إنسانية»! أو رفض متعجرف للتفكير النظري والإبداع الأصيل لأنه غير «علمي»! ذلك أنه لم يكن هنا بُدٌّ من رفض «الوقائع»، وإلا انتهى البحث إلى خطاب دعائي، وكذلك لم يكن هناك ترف قبول «سياق» هذه الوقائع كما يرد في ترجمة الاستنتاجات الجاهزة، وإلا انتهى البحث إعلاناً بالهزيمة أو تمهيداً للاستسلام.

تصدي قدرى حنفى لمعالجة مشكلة الذاتية والموضوعية في دراسته الرائدة لـ «الشخصية الإسرائيلية: الإشكنازيم». وبالرغم من أن نتائجه كانت بالدرجة الأولى تصنيفاً لكم هائل من الدراسات حول الجوانب المختلفة لشخصية الإشكناز - وهو ما كان متوقفاً في ضوء الظروف السياسية والأمنية وقتها -، فقد أسس لرفض فكرة الربط بين التمييز والذاتية، أو بين الحياد والموضوعية، وذلك انطلاقاً من فكرة أن ما يدفع الإنسان إلى دراسة أية ظاهرة هو مشاعره نحو هذه الظاهرة. فالباحث لا يدرس ما لا يهتم به، بل إنه يهتم فقط بمن يحبهم أو يكرههم. وهكذا؛ فالتحيز كواقع بشري لا يمكن إلغاؤه، ولكن يمكن - بل يجب - على الباحث «أن يلتزم بانحيازه جانب الموضوعية، بمعنى ألا يسمح لانحيازه بأن يوقعه في متزلق الانتقائية الذاتية. وذلك أمر يمكن أن يكمله له المنهج الذي يختاره لبحثه والأساليب التي يتيحها هذا المنهج لاختبار صدق نتائجه واستخلاصاته» (قدرى حنفى، ص ٨٣).

أما رؤية جمال حمدان في دراسته عن «اليهود أنثروبولوجياً» فقد تصدت لمشكلة «معنى» الأرقام، إذ عمدت إلى الفصل بين البيانات الكمية وبين تفسيرها. فهو من ناحية لا يحترق الوقائع، ولكنه يضعها في سياقها الصحيح في ضوء الفهم الناقد لها، وهو من ناحية أخرى لا يبتذل النظريات والتعميمات بإطلاقها دون مبرر، بل إنه إذ

يتصدى لتاريخ الهجرات اليهودية وفي عرضه للدراسات الإثنولوجية حول الأصل المشترك المزعوم لهم، يجمع بين الوقائع والتتظير النقدي فى مزيج رائع، يفضى - بحسب عبارته الشهيرة - إلى التحليق دون فقد القدرة على التحديق. وهكذا يكون الانحياز المبصر - إن صح هذا التعبير - مدخلاً إلى دراسة الوقائع والتفاصيل دون الغرق فيها، كما تكون الوقائع والتفاصيل واقياً دون الانزلاق بالتحيز إلى الذاتية.

وأخيراً، نقود الظاهرة اليهودية المعاصرة، كجزء من التكوين الحضارى الغربى، عبد الوهاب المسيرى إلى مشكلة المصطلح. فالمصطلحات الشائعة فى الدراسات اليهودية، والتي يتداولها معظم المشتغلين بهذه الأبحاث فى العالم الغربى، هى - كما يلاحظ المسيرى - ليست مصطلحات وصفية محايدة، بل هى محملة بوجهة نظر الآخر ورؤيته وإطاره المرجعى، وعندما نقبل المصطلح، فإننا نقبل معه كل متضمناته، من افتراضات ضمنية وإطار مرجعى. لذلك فهو لا يتحدث عن «منفى» أو «شتات»، و«معاودة للسامية»، و«هولوكوست»، بل يترجم هذه المصطلحات خارج نطاق التحيزات الغربية والصهيونية إلى: «الجماعات اليهودية فى العالم»، و«معاودة اليهود»، و«الإبادة النازية لليهود». إلا أن سكَّ هذه المصطلحات لا يعكس فقط تحرراً من التحيزات الشائعة فى الأدبيات الغربية والصهيونية، بل هى بالدرجة الأولى تعكس رؤية للعالم، ونسقاً فكرياً تم تطويره باستخدام مفهوم «النموذج التحليلى»، الذى يطرحه المسيرى كوسيلة لرصد الوقائع واستخلاص التعميمات، وهو - أى هذا المفهوم - يشكل إمكانية واحدة فى مجالات العلوم الاجتماعية. والجزء التالى من هذا البحث هو مناقشة نقدية لهذا المفهوم وتضمنياته بالنسبة لهذه العلوم.

النموذج، كإطار نظرى، ومنهجية البحث

ابتداءً، يطرح المسيرى مفهوم «النموذج» باعتباره تجريباً للواقع، يؤدى إلى إعادة ترتيب تفاصيل الظاهرة فى نسق متماسك ذى قدرة تفسيرية. فهو «صورة عقلية، ونسق فكرى، وغط تصورى، وبنية عقلية مجردة، وتمثيل رمزى للحقيقة... حتى

يتسنى للعقل الإنساني الوصول إلى جوانب منها . . إذ يبدأ الباحث من خلال النماذج في تنظيم المعلومات وتحديد أهميتها، بحيث تتحول من مجرد معلومات متناثرة إلى أنماط متماسكة» (الموسوعة، مجلد ١، ص ١٠٨، ص ١٠٩). إلا أن من المهم هنا التمييز بين مفهوم «النموذج» لدى المسيري، وبين مفهوم النموذج كمكوّن أساسي في عملية الإدراك. إذ يتفق معظم علماء النفس المعرفيين على أن الإدراك عملية انتقائية، تتم وفقاً لبنية Structune أو نموذج مسبق يحدّد أولويات الإدراك والعلاقات بينها، من بين كمّ هائل من المشيرات الحسية^(١). وبالتالي فالنموذج الإدراكي ألي، ويُمارس في جميع مواقف الحياة اليومية. أما مفهوم «النموذج» لدى المسيري فهو عملية تتم تحت سيطرة الإنسان، وتهدف إلى وصف وتفسير ظاهرة من الظواهر الإنسانية. فالنموذج لدى المسيري- إذن- نشاط علمي لا يتسنى إلى عالم الحياة اليومية.

هذا التحديد لمفهوم النموذج يقود إلى التساؤل حول الفرق بين «النموذج» وبين مفاهيم أخرى مشابهة، كـ «النظرية» و«الباراديم» و«المنظور» Perspective و«الإطار المرجعي» Frome of reference. إن محاولة الإجابة على هذا السؤال تصطدم بتعدد استخدامات مفهوم «النموذج» لدى المسيري: فالنموذج تارة «أقرب إلى الفرض العلمي، ولكنه فرض لن تتم البرهنة عليه أو تقيده» (الموسوعة مجلد ١، ص ١١٤)، وتارة أخرى «أداة تفسيرية تصلح لتفسير كل من الظواهر الطبيعية والإنسانية. . . فهو أداة تستند إلى الإيمان بالمقدرة الإبداعية للعقل البشري» (الموسوعة، نفس الصفحة)، ولكنه لا يؤدي حتماً إلى الإدراك المركب وتشغيل الخيال، فهناك دائماً من يصوغون نماذج تحليلية بسيطة واختزالية .

تؤدي بنا القراءة المتأنية لمفهوم «النموذج» كما يطرحه المسيري إلى افتراض أنه يتضمن مستويين متميزين: في المستوى الأول يتحدد «النموذج» كنظرية علمية

(١) المثال الشائع في هذا الصدد هو ما يُعرف في دراسات الانتباه الانتقائي بظاهرة حفل الكوكيتل -Cock tail ponty phenomenon، إذ بينما يكون الفرد منخرطاً في حديث مع آخر، وغير قادر على متابعة حديث آخر جانيه يدور في الغرفة المليئة بالضوء، فإنه مع ذلك يستطيع تمييز اسمه بوضوح وسط الضوضاء إذا نطق به أي من أطراف هذه المحادثة المتباعدة.

يفترضها باحث ما لتفسير ظاهرة طبيعية أو إنسانية . أما المستوى الثانى فهو يحدد «النموذج التحليلى التفسيرى» الذى يقدمه المسيرى باعتباره تصوراً لما يجب أن تكون عليه النظرية ، فهو «طريقة أكثر كفاءة من الطرق الأخرى فى عملية رصد الواقع ودراسته ، وفى تنظيم المعلومات وتصنيفها ، وفى كيفية استخلاص النتائج والتعميمات منها» (الموسوعة ، مجلد ١/ ص ٥٠).

المستوى الأول لمفهوم النموذج إذن هو أقرب إلى النظرية فى أى فرع من فروع العلم ، والتى توضع كتجريد للوقائع وصولاً إلى تفسير ذى قدرة تفسيرية طبيعية الظاهرة وكيفية عملها ، وإلى التنبؤ بمسارها . وعلى هذا الأساس ؛ فالنماذج ، كنظريات ، تختلف فيما بينها : فالنموذج قد يكون بسيطاً أو مختزلاً ، تفكيكياً أو تركيبياً ، موضوعياً أو تفسيرياً ، متلقياً أو اجتهادياً ، تراكمياً أو توليدياً . والنموذج هنا كنظرية يتفاوت من حيث درجة العمومية والخصوصية ؛ إذ قد يكون «النموذج» نظرية لظاهرة محدودة تقبع فى نطاق زمنى أو مكانى ضيق (مثلاً : نموذج لتفسير البحر على ساحل الدلتا ، ولتفسير الجريمة فى القاهرة) ، وقد يكون نظرية لظاهرة عامة «كالنسبية العامة» أو «الحضارة الغربية الحديثة» . وفى كل الأحوال يبدأ الباحث بناء النموذج معتمداً على الواقع ، ثم يقوم بتعديل ، أو إعادة صياغة ، أو حتى التخلّى عن النموذج ، بناءً على القدرة التفسيرية والتنبؤية له . فعلاقة النموذج (النظرية) بالواقع علاقة دينامية : فالنموذج تفسير للواقع ، والواقع اختبار للنموذج .

أما المستوى الثانى لمفهوم «النموذج» -والذى يمثل الإسهام الرئيسى الذى يقدمه هذا المفهوم للنظرية فى العلوم الاجتماعية - فيتحدد النموذج فيه كـ «إطار مرجعى» أو كـ منظور للنظرية فى العلوم الاجتماعية . وبالرغم من أننا نجد ملامح هذا المستوى فى أطروحة قدرى حفى وفى أعمال جمال حمدان ، إلا أنها تتميز فى موسوعة المسيرى بأسامها الفلسفى وتطبيقاتها التى تتفاوت عمومية وتخصيصاً ، والتى سنشير إليها بعد قليل . فلسفياً : تقوم هذه الرؤية على أساس رفض النظرية الواحدة المادية التى تردُّ كل ما هو روحى إلى ما هو مادى ، وما هو مركب إلى ما هو بسيط ، وما هو إنسانى إلى ما هو بيولوجى . بل تفترض بدلاً من ذلك نظرة ثنائية («الثنائية الفضفاضة» بمصطلح المسيرى) تقوم على التمايز - ولكن ليس التعادل - بين الخالق

والمخلوق، وبين الإنسان والطبيعة. وهى الثنائية التى تبدى فى الأديان السماوية، وتؤدى إلى رفض فكرة وَحْدَةِ العلوم، لاختلاف العلوم الاجتماعية عن العلوم الطبيعية، وصعوبة التنبؤ، وإشكالية الذاتية والموضوعية. وبناءً على هذا يعمل النموذج التحليلى التفسيرى- أو المستوى الثانى لفهوم النموذج- كما طار لما يجب أن تكون عليه النظرية فى العلوم الاجتماعية، واضعاً فى الاعتبار طبيعة الظاهرة الإنسانية. فهو يفترض تحيز النموذج (النموذج هنا يعنى النظرية) الذى يحمى المتلقى من وهم الموضوعية المطلقة^(١)، وهو يهدف إلى التعميم، ولكنه يسمح بخصوصية الحالة الفردية المثلة لمعوم الظاهرة. وهو يرفض التفسير الأحادى- كالإنسان الاقتصادى لدى سميث، والإنسان الجنسى لدى فرويد- ليفسح المجال أمام تعدد مستويات التفسير.

وتطبيقاً لهذا الفهم، قدّم المسيرى ثلاثة نماذج أساسية: الحلولية- العلمانية الشاملة- الجماعة الوظيفية، حيث لم يعد اليهود مفهوماً مطلقاً، بل تمت مناقشتهم فى مواد الموسوعة المختلفة كجماعات تعيش فى سياقات ثقافية واجتماعية وسياسية مختلفة، مما يؤدى إلى فهم أكثر تركيئاً لليهود واليهودية، يتجاوز مجرد التفسيرات الأحادية. إلا أن نموذج الحلولية الكمونية- كما يتبدى فى العلمانية الشاملة (وَحْدَةُ الوجود المادية، حيث تصبح الطبيعة- المادة مركز الكون والمرجعية التى لايجاوزها شئ)، يبدو النموذج الرئيسى الذى يتبناه المسيرى لتفسير الحضارة الغربية الحديثة، بدءاً من عصر النهضة ووصولاً إلى ما بعد الحداثة. إن هذه المكانة المركزية لنموذج «الحلولية الكمونية»، وعلاقته بنموذج «العلمانية الشاملة» يثير إشكالية جديدة، قد يشكل العمل على حلها طاقة جديدة لدفع هذا الاتجاه إلى الأمام، وهى إشكالية الفرق بين التفسير الأحادى القائم على النظرة الواحدة المادية (كالإنسان الاقتصادى أو الجنسى)، وبين تفسير بالغ التجريد والعمومية ولكنه قائم على نظرة ثنائية تركيبية (كالحلولية الكمونية). إن نقطة البدء فى حل هذه الإشكالية ربما يكمن فى التصدى

(١) فى ضوء الكشف الحديث فى علم الفيزياء أصبحت الموضوعية المطلقة فى العلوم الطبيعية أمراً مشكوكاً فيه كذلك.

الإشكالية أخرى، وهي تحديد مستويات التفسير الممكن تقديمها لظاهرة معينة، وأسس تبني مستوى أو مستويات بعينها من التفسير عند التصدى لهذه الظاهرة، والعلاقة أو العلاقات الممكنة بين مستويات التفسير المختلفة. إن حلاً لهذه الإشكالية قد يؤدي بنا إلى تحديد متى يكون تفسيرٌ بالغ العمومية مؤشراً لرحابة تسع بين جوانبها نطاقاً واسعاً من الظواهر، ومتى يكون هذا التفسير مؤشراً لأحادية ضيقة تستبعد بشكل قسري ما لا يتفق معها من ظواهر.

عَوْدٌ عَلَى بَدْءٍ : ماذا قدمت دراسات الصراع العربي الإسرائيلي للعلوم الاجتماعية؟

يمكن القول: إن الاصطدام بأزمة العلوم الاجتماعية عند دراسة الصراع العربي الإسرائيلي أدى إلى تبلور بعض النقاط الرئيسية هي:

١- الاهتمام بالنظرية: فمواجهة الواقع من نقطة الصفر دون رؤية لا تؤدي سوى إلى غرق الباحث في التفاصيل، وإلى خضوعه لرؤى الآخرين، سواء كانت ضمنية أو صريحة.

٢- تقبُّل الانحياز الواعي: فقد انتهت وهم الموضوعية المطلقة ليحلَّ محلُّها الانحياز المبصر أو الوعي النقدي للباحث بانحيازه. الأمر الذي يؤدي إلى علاقة تفاعلية خصبة بين الباحث وموضوع بحثه من ناحية، وبين القارئ ونتائج البحث من ناحية أخرى.

٣- الاهتمام بالوقائع: لا يعني الاهتمام بالنظرية رفضاً مريحاً للوقائع والتفاصيل، بل يعني رؤية نقدية لها ووضعها في السياق الكلي للظاهرة.

إن هذه النقاط السابقة تضع الباحثين في مجالات العلوم الاجتماعية المختلفة أمام تحدي بلورة نظريات- أو نماذج- مشتقة من واقعنا الحضاري. ولفهم واقعنا الحضاري، بدلاً من أن نرى واقعنا كما يراه الغرب، ونصفه كما يصفه، وهو الداء الذي تصدى له مبكراً الأستاذ محمود محمد شاكر في كتاباته، وخاصة في رسالة **في الطريق إلى ثقافتنا**، ميئاً أصوله، وشارحاً آلياته.

وعلى أية حال، فإن التصدى لذلك التحدى فى الوقت الراهن يجب أن يكون قائماً على فهم طبيعته الحالية. فقد انتهى تقريباً عصر النظريات الكبرى عن طبيعة الإنسان والعلاقات الاجتماعية، كما هو الحال فى نظريات داروين وفرويد وماركس. فمع ازدياد الاتجاه نحو التخصص، أصبحت النظريات فى الأغلب محدودة، تدور حول جانب معين من الإنسان. وهكذا -وعلى عكس ما كان سائداً فى القرن التاسع عشر- لم تعد نتائج الأبحاث العلمية فى حد ذاتها تؤدى إلى استنتاجات شاملة حول طبيعة الإنسان، وهو ما يفتح الباب أمام أحد احتمالين يجب الوعى بهما وبمضمناهما: الأول أن يكون ذلك مؤشراً لاعتبار أن الوقائع فى ذاتها لا تقرر شيئاً، وأن النظريات حول الطبيعة الإنسانية خلقت إنسانى، وبالتالي يصبح الباب مفتوحاً أمام التفسيرات ذات المرجعيات المختلفة كالفلسفة والدين. أما الاحتمال الثانى، فهو أن يكون ذلك نتيجة التسليم بالنظرة المادية الواحدة للإنسان، بحيث لم يعد هناك سبب لمناقشة إطارها العام، الذى أصبح -وفقاً لهذا الاحتمال- موضع إجماع، ولضد ذلك فليعمل العاملون!



المراجع :

- (١) جمال حمدان: اليهود أنثروبولوجياً. دار الهلال.
- (٢) عبد الوهاب المسيرى: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية. دار الشروق (١٩٩٩).- الطبعة الأولى.
- (٣) قدرى حنفى: دراسة فى الشخصية الإسرائيلية: الإشكنازيم- مركز بحوث الشرق الأوسط (١٩٧٥).
- (٤) محمود محمد شاكر: رسالة فى الطريق إلى ثقافتنا. دار الهلال (١٩٩١).- الطبعة الثالثة.



الباب الثاني
في الحلولية والعلمانية

محور العلمانية والحولية في فكر المسيري

عرض وتحليل - تعقيب ونقاش

رفيق عبد السلام بوشلاقة*

ننبه القارئ الكريم بدايةً إلى أن المنهجية التي سنسلكها في هذا البحث يتداخل فيها جانبان العرض والتحليل ، في إطار النموذج التفسيري الذي استند إليه الدكتور المسيري . ولذلك ؛ فإن بعض التفاصيل الواردة في هذا البحث تتحرك ضمن الخط العام لقراءات الدكتور المسيري ، وإن لم تُحلّ إليه بصورة مباشرة ، أو توسطت شخصيات فكرية غربية أو نصوص أجنبية . كما نختم هذا العمل بتعقيب ونقاش لمجمل أطروحات الدكتور المسيري ، من خلال تسليط الأضواء على بعض الإشكالات والقضايا المتعلقة بمبحث العلمانية ، والتي انبثت في نصوص المسيري ، ولكن طبيعة العمل الموسوعي الذي نهجه لم تحتل مزيداً من التفصيل .

* * *

أولاً : عرض وتحليل

تعد إشكالية العلمنة ، وما يلازمها من مفاهيم أخرى ، من بين المشاغل الكبرى التي شكلت اهتمام الدكتور المسيري في مجمل أعماله الفكرية ، سواء تلك التي

* باحث تونسي ، حاصل على الدكتوراه من جامعة وستمنستر ببريطانيا .

دونها فى موسوعته الضخمة والتميزة حول المسألة الصهيونية، أو فى بقية كتاباته الأخرى الموزعة بين مشاغل متعددة فى الأدب والفلسفة والفكر السياسى والعلوم الاجتماعية. ولا شك أن هذا الجهد الذى اختطه الدكتور المسيرى يُعدُّ، وبكل المقاييس، إضافة نوعية و متميزة فى مجال الفكر العربى والإسلامى. ولعل ما يستدعى الانتباه فى هذا الصدد هو قدرة المسيرى على الخروج من أسر الأنماط الفكرية السائدة والمقولات الجاهزة فى التعاطى مع هذا المبحث بدرجة عالية من العمق والنقد، ويبدو هذا الأمر واضحاً من خلال اجتهاداته المتميزة فى نحت مصطلحاته ومفاهيمه الخاصة.

من المعلوم فى هذا الصدد أن الفكر العربى يتوزع انجهاً فى التفكير فى موضوعة العلمانية: انجهاً أول نهج منهجاً استنساخياً جامداً وميتاً، مكتفياً بترديد ما تروّجه «مدونةُ الحداثة الغربية» دون بذل جهد يُذكر، حتى فى النقل الدقيق للمفاهيم والمصطلحات الأجنبية. حيث يكتفى أصحاب هذا الانجهاً غالباً بالعودة إلى مقولات الاستنارة وموعوداتها الساذجة، المتمركزة حول نزعة علموية وأيديولوجيا التقدم الغائى. هذا ما نلاحظه مثلاً فى أدبيات العلمانيين العرب، أو بالأحرى من يمكن تسميتهم بالأصوليين العلمانيين، أمثال صادق جلال العظم وعزيز العظمة وحليم بركات، وبدرجة أقل فى كتابات محمد أركون وعادل ظاهر وعبد الله العروى وهاشم صالح وغيرهم.

أما التيار الثانى فهو يكتفى بحصر العلمانية فى وجهها السياسى باعتبارها فصل الدين عن الدولة، أو فصل الكنيسة عن الدولة. وبما أن الإسلام لا يعرف جهازاً دينياً رسمياً شبيهاً بالكنائس البابوية، ولم يعرف صراعاً بين المجالين السياسى والدينى أو بين العلم والدين- فإن مسألة العلمانية بقيت موضوعاً خارج دائرة التفكير والتأمل بالنسبة للخطاب الإسلامى التقليدى. أما تيار العلمنة الجزئية فهو يكتفى بطرح الأبعاد السياسية لقضية العلمنة، مع ملازمة الصمت إزاء متركزاتها الفكرية والأخلاقية. مع أن ظاهرة الاختزال والتبسيط فى موضوع العلمانية ليست قاصرة على الخطاب العربى والإسلامى، بل إن الفكر الغربى فى حد ذاته - اللهم إلا

إذا استثنينا بعض الإسهامات المتميزة، مثل كتابات ماكس فيبر وإلى حدٍّ ما مدرسة فرانكفورت. تغلب عليه هو الآخر ملامح الاختزال والتنميط، بسبب نزوعه التبشيري بنهاية المقدس الديني وحلول المرجعية العلمانية محلّه، وانتصار حتميات التاريخ المسكونة بروح التقدم والعلمنة على حساب المرجعيات الدينية والقوى الغيبية، دون انتباه يذكر للمسار المركّب والمتعرّج لحركة العلمنة.

هذا، في مقابل عمل المسيرى على التفكير الهادئ والعميق في موضوع العلمانية واستشكالاته الفلسفية والاجتماعية، بغاية تأسيس نموذج نظرى أكثر قدرة تفسيرية لظاهرة العلمنة. فنحّت مفاهيمه ومصطلحاته الخاصة، وهى مفاهيم بدأت تفرض نفسها تدريجياً في سياق الخطاب، من قبيل: متتالية العلمنة، العلمانية الحلولية والكمونية، العلمنة الجزئية والشاملة وغيرها من المفاهيم الأخرى، ضمن رؤية نقدية واعية بحدود المقولات السائدة في مجال الخطاب الفلسفى والسوسيولوجى الغربى، ومتببهة في ذات الوقت لأفة التسطّيح والاختزال الملاصقة للخطاب العلمانى الغربى.

بشكالية التعريف

لعل أول ما يسترعى انتباه الباحث عند التفكير العميق في موضوع العلمانية هو الالتباس الدلالى لمصطلح «علمانية» ومشتقاته في الخطاب السوسيولوجى الغربى، وبصورة أبرز في الخطاب العربى الإسلامى، حيث إن هذا المصطلح ما زال عرضة لعمليات استقطاب، حتى في مستوى التحديد اللغوى المعجمى، في الفضاء العربى الإسلامى. فمما يفاجئ القارئ العربى حينما يُقلّب القواميس العربية المحدثّة غياب تعريفات موحدة، أو حتى متقاربة، لكلمة علمانية. وما يجسّد هذا الاستقطاب عملية التشويه أو التحريف المتعمد الذى خضع له المصطلح منذ المراحل الأولى لنقله من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية، عبر ربط علاقة اشتقاقية موهومة بينه وبين العلم. بل إن التحديد اللغوى للمصطلح الأجنبى لم يستقر بعد على هيئة واضحة في المجال التداولى العربى الإسلامى. وهذا الأمر لا يعود إلى عجز

اللغويين أو المتخصصين العرب عن اقتراح كلمة مناسبة ومرادفة للمصطلح الأجنبي، بل كما ذكرنا سابقاً يعود الأمر في الواقع إلى الاستقطاب الأيديولوجي والثقافي، الذي انعكس بدوره على التحديد اللغوي للمصطلح. فالذين ربطوا العلمانية بالعلم مثلاً يستبطنون رؤية تبشيرية مسبقة لمشروع العلمنة، باعتباره رديفاً طبيعياً للروح العلمية والتقدم المتصاعد، أو لروح العصر المطبوع بالعلم على حد تصورهم (هذا ما نلاحظه مثلاً عند عزيز العظمة في كتابه العلمانية من منظور مختلف). والذين يكتفون بترجمة العلمانية بفصل الدين عن الدولة يعملون بصورة ضمنية على التخفيف من الحمولات الفلسفية والأخلاقية المنطبقة في المصطلح الأجنبي، والتي تُحيل إلى رؤية دنيوية مادية، تُغلب قيم «هذا العالم» على حساب العالم الآخرى. أما الذين يُعرفون العلمانية بالكفر والإلحاد، فهم يسعون غالباً إلى اختصار الطريق ومشاق التنقيب والبحث، والاكتفاء بالمجاهرة بموقف عقائدي مسبق من العلمنة.

ولعل أدق المصطلحات المستخدمة في الخطاب العربي الإسلامي كمترادف للمصطلح الأجنبي Secular هو كلمة «دهرية»، التي استعملها الشيخ جمال الدين الأفغاني في معرض رده على التيارات الطبيعية المادية في كتيبه المعروف برسالة الرد على الدهريين. فكلمة دهرية، فضلاً عن أصالتها الداخلية المستمدة من الجذور القرآنية، وإعياً بالحمولات الفلسفية والأخلاقية المختزنة في حركة العلمنة، وفي مقدمة ذلك دلالتها المادية الدنيوية. بل إن الشيخ جمال الدين الأفغاني كان مستوعباً بشكل يلفت الانتباه للدلالة المركبة لمفهوم العلمانية وأبعاده الحلولية المادية، بصورة أعمق مما تكتبه الكثير من النخب العربية المتسرلة بنيائشين العقلانية والتنوير! ويبدو ذلك واضحاً من خلال تنقيبه عن النخب العربية لتيار الدهرية العلمانية منذ الحقبة الإغريقية مع فلاسفة الذرة (أمثال ديمقريطس) وفلاسفة الانطباع واللذة (أبيقور)، إلى دلالته المكتملة في العصر الحديث مع فلاسفة الطبيعة الماديين (وقد ترجم تلميذه محمد عبده المصطلح بالنيشويين)، كما كان وإعياً بالمخاطر الاجتماعية والخلقية لحركة العلمنة على مستوى البنيان الاجتماعي والعمراني.

وإذا تجاوزنا دوائر النخب وسجالاتها الداخلية إلى دائرة الوعي العربى والإسلامى الواسع؛ فإن ما يلفت الانتباه هو كون كلمة علمانية تُقابل بقدر من التجاهل ومن الدلالة القَدْحِيَّة على عكس الدلالة المنطبعة فى اللغات الأوربيَّة. فأنت حينما تتعت شخصاً غريباً بأنه علمانى؛ فإن ذلك يثير لديه غالباً قبولاً، إن لم نقل نوعاً من الغبطة، لما يعنيه ذلك من تشبُّع بالقيم المدنية والدينية مقابل الروح الدينية الكنسية، ومن التسامح والقبول بالتعدد مقابل نزعة التعصب والضييق بالمغاير التى يتصف بها الدين، كما تصوره الوعي الغربى عموماً. خلافاً لذلك إذا حملت صفة علمانى على شخص عربى أو مسلم فإن ذلك غالباً ما يثير حفيظته، لما تشير هذه الكلمة فى مخزون وعيه ووجدانه من معانى المروق الدينى. فحتى من كان متبنياً فعلياً لمنظورات دهرية وخيارات علمانية، كثيراً ما يتجنب وصف نفسه بالعلمانى أو «اللائكى». ولعل مبعث هذا الاختلاف يعود إلى ملاسبات التجربة التاريخية. أو لنقل: الخبرة التاريخية. المنعكسة بدورها فى التحديدات اللغوية فى كلٍّ من اللغات الأوربية ولغات الإسلام الكبرى، مثل العربية والفارسية، وإلى حدٍّ ما التركية. فاللغة كما نعلم ليست مجرد أداة تواصل، بقدر ما هى كيانات حية تختزن منظورات العالم وأنماط الحياة. كما يذكر الفيلسوف النمساوى فيتجنشتاين.

وإذا ما استحضرنّا ملاسبات التجربة التاريخية؛ فإنه يمكننا القول على سبيل العموم إن تجربة العلمنة فى سياقاتها الغربية. رغم ما رافقها من مظاهر استبدادية، مثل ظهور الدول القومية المركزية الشمولية والملكيات الإطلاقيه. كانت عاملاً حاسماً فى التخلص من سطوة الكنائس البابوية، كما أنها كانت معبرة عن تسويات تاريخية لتحرير الحقل السياسى من شرور الانقسامات الدينية والطائفية. فى حين أن تجربة العلمنة فى الفضاء العربى الإسلامى، كانت فى خطها العام، قرينة التأثيرات الخارجية، وجيوباً من النخب الداخلية التى تخلّقت فى أجواء التوسع الغربى ومخلفاته اللاحقة، كما جلبت معها أقداراً هائلة من العنف وتفكيك قاعدة الإجماع الإسلامى التقليدى، دون أن تحقّق شيئاً من موعوداتها فى التسامح الفكرى والسياسى (وهذا ما سنتناوله لاحقاً بمزيد من التفصيل).

بدايةً، لا بد من التنبيه في هذا الصدد إلى ضرورة التمييز بين التحديد الاصطلاحي لكلمة علمانية ومشتقاتها في اللغات الأوروبية، وبين التحديد الدلالي والمفهومي، الذي أصبح شديد التشعب والتوزع بين حقول دراسية مختلفة، أو حتى داخل الحقل الدراسي الواحد، بسبب اختلاف الخلفيات الفكرية والفلسفية. أو لنقل النماذج التفسيرية، بلغة الدكتور المسيري - التي يتم من خلالها التعاطي مع المفهوم - فالشكل الذي يطرح به موضوع العلمنة في مجال الاجتماع الديني يختلف مثلاً عن شكل طرحه في مجال الدراسات الفلسفية، ويختلف هذا الأخير عن مجال الدراسات التاريخية أو حقل الدراسات اللاهوتية. فبينما تتركز أنظار علماء الاجتماع مثلاً على رصد الأبعاد الاجتماعية والبنوية الملازمة لحركة العلمنة، مثل تجزئة الحقوق الاجتماعية، وتفكك الروابط التضامنية التقليدية لصالح الروابط العضوية الفردية، وتزايد درجة الانقسامات الوظيفية في المجتمعات العلمانية - ينظر رجال اللاهوت والكنائس مثلاً إلى ظاهرة العلمنة بقدر من التحفظ والمخاوف، بسبب آثارها الأخلاقية والاجتماعية الموجهة والمكلفة على صعيد الأفراد ونسيج العلاقات العامة. أما الفلاسفة فيتلقون غالباً خيار العلمنة وأبعاده الفلسفية والأخلاقية الملازمة، من قبيل ظهور أخلاق النسبية ونزعات العدمية والإلحاد، بقدر غير قليل من الاحتفاء، على اعتبار ذلك علامة من علامات نضج الوعي الفلسفي الغربي، وخروجه من حالة القصور الديني، التي ما تزال تطبع - على زعمهم - المجتمعات التقليدية قبل الصناعية.

وإذا ما ابتدأنا هنا بالتحديد الاصطلاحي والاشتقاقي لكلمة علمانية؛ فإن ما يمكن ملاحظته في هذا الصدد هو الجذور المسيحية المختزنة فيها. فقد استعمل نعت علماني منذ القرن الثالث عشر داخل الكنيسة، للدلالة على طبقة من رجال الدين تسهر على خدمة الشؤون الدنيوية لعامة الناس المتدينين، تمييزاً لهم عن طبقة الكهنة الذين يتفرغون لشؤون العبادة والتزهد الخالصين. ومنذ هذه الحقبة بدأت تستعمل كلمة علمانية للإحالة إلى العالم الخارجي الواقع خارج الفضاء الكنسي، وإلى الروح

الدنيوية الملازمة لهذا العالم (أى خارج حدود الكنيسة⁽¹⁾). وفي مرحلة لاحقة اتسعت دلالة الكلمة لتشمل كل المؤسسات الدنيوية المعنية بالمسائل المدنية والزمنية وشئون عامة الناس، تمييزاً لها عن المؤسسات القائمة على خدمة الشئون الدينية. ثم بدءاً من القرن السادس عشر بدأت كلمة علمانية تتخلص تدريجياً من حمولتها السلبية وتكتسب معنى إيجابياً، بحيث صار فعل «عَلَّمَ» يدل على عملية تحويل شخص ما أو ملكية معينة من الحقل الكَنَسِي إلى الحقل المدني. ثم اكتسب المصطلح لاحقاً معنى اجتماعياً وسياسياً واضحاً، يُحيل إلى عمليات مصادرة أملاك الكنيسة وتحويلها إلى الملك العام الخاضع لسلطة الدولة.

أما في اللغة الفرنسية؛ فإن الكلمة المستعملة غالباً هي كلمة «اللائكية»، التي ليس لها مرادف في اللغة الإنجليزية أو الألمانية. وقد ظهر هذا المصطلح لأول مرة في القاموس البيداغوجي الصادر ما بين ١٨٨٢ - ١٨٨٧ تحت إشراف فردينان بوسان (Ferdinand Buisson). وقد استخدمت هذه الكلمة لأول مرة للإحالة إلى عملية إصلاح التعليم التي قادها الجمهوريون، في إطار مسعى تحويله من سلطة الكنائس إلى سلطة الدولة الجمهورية. وقد شاع هذا المصطلح مع بداية علمنة التعليم ونظام المدارس أواخر القرن التاسع عشر، ثم ازداد شيوعه في مطلع القرن العشرين وتحديدًا في أجواء الفصل بين الدولة والكنيسة الذي تم إعلانه رسمياً سنة ١٩٠٥، إذ استخدم المصطلح على نطاق واسع في القرن الثامن عشر من طرف المؤرخين لتوصيف عمليات نقل الملكيات العقارية ومجال التعليم من الكنائس إلى سلطة الدول القومية. ثم دخل هذا المصطلح لاحقاً حقل العلوم الإنسانية، إلى أن اكتملت صورته في مجال علم الاجتماع الديني وعلم الاجتماع الثقافي، وغيرهما من الحقول التخصصية الأخرى على النحو الذي نعرفه اليوم. ومع اتساع حركة العلمنة استقر استعمال المصطلح، ولم يعد يُحيل إلى مراجعه الإسنادية والتكوينية الأولى المنطبعة بالتأثيرات الكَنَسِيَّة، واستقرت معه حالات الغموض والالتباس الملازمة له منذ مراحل التكوينية الأولى.

(1) The Catholic Dictionary (London 1957).

ما يمكن ملاحظته عند استعراضنا للأصول التكوينية لمصطلح «علمانية» هو اختلاف سياقاته الاستعمالية من حقبة إلى أخرى، ومن نموذج تفسيري إلى آخر. فالاستعمال الذي كان شائعاً داخل أوساط الكنيسة في القرنين الثالث عشر أو الرابع عشر مثلاً ليس هو ذات الاستعمال المتداول في القرن التاسع عشر أو القرن العشرين. وبصورة عامة، يمكن القول - استناداً إلى النموذج التفسيري الذي اعتمدته الدكتور المسيرى نفسه في إطار ما أسماه متالية العلمنة - إن كلمة علمانية مرت بثلاثة أطوار متعاقبة: طور أول غلب عليه الاستعمال الكنسى بحمولاته القدّحية والسلبية لكلمة علمانى، في إطار النظرة الزهدية المسيحية لكل ما هو مادى ودنيوى، فاقترن العلمانى بالفضاء الزمنى والدنيوى، رمز الشرور والتدنّى، تقيضاً للفضاء الكنسى الروحى رمز الامتلاء والرفعة الوجودية والدينية. ثم مرحلة متفجرة من التاريخ الأوربي الحديث اتسمت في عمومها بتقليص دور الكنيسة البابوية وتعاظم دور الدول القومية، فتركت آثارها في الدلالة المفهومية لكلمة علمانى. أما المرحلة الثالثة فهي التى أسماها الدكتور المسيرى بمرحلة السيولة الكاملة، التى تحوّل فيها المصطلح بدوره إلى «لعبة تأويلية» غير منضبطة الاستعمال والدلالة، على نحو ما نلاحظه اليوم فى الأدبيات التفكيكية، كما هو الأمر عند دريدا وأمبرتو إيكو (فيلسوف وروائى إيطالى)، اللذين يعملان على محو الحدود الفاصلة بين الدبنى والعلمانى والزمنى والروحى على نحو ما ورثه الفكر المسيحى والمسيحى المُعلّمَن، بإدماج المفهومين مع بعضهما البعض (الدبنى والعلمانى)، مع إعادة قراءة النصوص الدينية المسيحية واليهودية. بما فى ذلك التوراة والأنجيل ونصوص كبار اللاهوتيين - ضمن توجّه تفكيكى، جاعلين منها موضع لعبة تأويلية لا حدود لها.

ولئن تخلصت كلمة علمانى فى مراحلها المتقدمة من الإحالة المسيحية المباشرة، إلا أن البصمات المسيحية بقيت مخترنة وصامته، ويبدو ذلك واضحاً من ثنائيات: الدبنى والدنيوى، المدنى والكنسى، العلمانى الزمنى والغيبى المتعالى، التى بقيت فاعلة فى تحديد دلالة المصطلح، سواء كان ذلك بصورة مباشرة أم خفية. وهذا ما أسماه الفيلسوف الألمانى هانز بلومبرج بالاستعمارة المضمرة، أى تلك الإحالة المضمرة والمختزنة فى المصطلح منذ مراحل التكوينية، ولكنها لم تعد فاعلة بصورة مباشرة.

وهذا ما حدا بالسوسيولوجي الألماني كارل لوث إلى القول بأن جُلَّ المفاهيم السياسية التي أنتجها الغرب الحديث - بما في ذلك طبعاً العلمنة، وما يرتبط بها من مفاهيم ملازمة - لا تعدو سوى أن تكون لاهوتاً مسيحياً مقلوباً، وفي مقدمة ذلك أيديولوجيا التقدم التي هي عبارة عن قلب لغاية الزمن المسيحي وتحويل مساره العام، من زمن الفراغ المستمر بسبب خطيئة التلنى والسقوط، إلى تاريخ صعود وامتلاء متتال نحو الأرقى والأحسن. وقد وُكِّد مفهوم العلمنة - كما هو معلوم - من رَحْمِ فلسفات التَّقدُّم، ولذلك ما يزال مشبعاً إلى اليوم بمضامين الفلسفة الوضعية للقرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وخاصةً فلسفة التاريخ الكونتية (نسبة إلى أوجيست كونت، المنسوب إليه تأسيس علم الاجتماع الغربي، أو ما أطلق عليه هو بنفسه «الفيزياء الاجتماعية»).

أما من الناحية المضمونية؛ فكما سبق وأن بيَّنا ذلك الدكتور المسيري، يلاحظ غياب تحديد منضبط ودقيق لمفهوم علماني في الخطاب الغربي، شأنه في ذلك شأن المفاهيم الكبرى الفاعلة في الفكر الغربي مثل الحداثة، والتنوير، والعقلانية، والتقدم، والاستتارة، حيث يكفي المفكرون وعلماء الاجتماع والفلاسفة الغربيون بالتقاط الظواهر المستجدة في تجربة الحداثة الغربية، دون اهتمام يُذكر بإيجاد وَحْدَةٍ ناظمة للمفاهيم والمصطلحات. ولعل هذا ما حدا بالسوسيولوجي الفرنسي ديفيد مارتن إلى أن يدعو إلى التخلي نهائياً عن المفهوم، وتبعاً لذلك: المصطلح، لما خالطه من إسقاطات أيديولوجية ومغالطات تاريخية، بما جعله غير قابل للضبط العلمي. ومن المعلوم هنا أن الدكتور المسيري ينطلق من قناعة متينة مفادها إخفاق علم الاجتماع الغربي - والعلوم الإنسانية عامة - في إيجاد نموذج تفسيري قادر على رصد حركة العلمنة في مختلف مفرداتها ومناحيها المتشعبة، لأنها ورثت ذات الاختلاط الموروث من حقبة الاستتارة. وأهم العناصر التي ساهمت في هذا الإخفاق، كما يذكر المسيري، هو المرجعية العلمانية الشاملة المهيمنة على علم الاجتماع والعلوم الإنسانية الغربية، حيث ابتلعت هذه العلوم - ميتافيزيقياً - التقدُّمَ الشامل، بما في ذلك من إيمان بحتمية التقدم، وتعلُّق وثوقٍ بقدرة العقل المادى على تسجيل كل الظواهر، ومن ثَمَّ أصبح علم الاجتماع الغربي جزءاً مكيناً من المنظومة العلمانية الشاملة. فعلم الاجتماع الغربي - كما يذكر المسيري - يرصد الواقع

باعتباره ظواهر مجزأة متناثرة ومستقلة عن بعضها البعض ، «فكلما اتضحت معالم ظاهرة؛ فإنه كان يحصر سماتها ويطلق عليها اسماً، الظاهرة تلو الأخرى، دون أن يربطها بعضها ببعض داخل نموذج تفسيري واحد، ولذا ظهرت نماذج تفسيرية ومصطلحات وصفية متعددة»^(١).

ولعل أكثر التعاريف شمولاً وضبطاً هو التعريف الذى صاغه عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر - وكما يشير إلى ذلك المسيرى باستمرار - حيث يعطى للعلمانية دلالة ثقافية عامة يسميها «نزع الهالة السحرية عن العالم»، ويقصد بذلك تجريده من كل أشكال القداسة والعُلُوَّة، وتحويله فى نهاية المطاف إلى مجرد معادلات رياضية وفيزيائية قابلة للتوظيف الذرائعى والأداتى، من طرف الإنسان الحديث المتعطش للسيطرة والنجاعة العملية. مفهوم «علمانية» لا يكتسب دلالاته النظرية، من وجهة نظر فيبر، إلا بتحديد مقابله الثقافى، أى عالم الديانات القديمة المليء بالسحر والأرواح الخفية. من هنا؛ فإن المفهوم الفيبرى للعلمانية يستلزم مقارنة بين عالم الإنسان البدائى المرتبط بالقوى السحرية والغيبية - الذى يسميه «الحقيقة السحرية» للإنسان البدائى - وبين عالم الإنسان الحديث الخالى تماماً من الإحالات الباطنية والغيبية، والمتعلق بمطلق المردودية والنجاعة فى هذا العالم الدنيوى، لا العالم الآخر. العلمانية فى صيغتها العامة، وكما فهمها فيبر، هى تغليب قيم هذا العالم بأبعاده المادية على حساب العالم الآخر ووعوده الغيبية. أو هى، على حد تعبيره، انتصار العقلانية القاصدة (أى العقلانية القاصدة للنجاعة والضبط العملى)، على حساب العقلانية الجوهرية الموجهة بالغايات والأهداف الدينية.

ورغم أن المفهوم الفيبرى للعقلنة شديد التركيب والتداخل، إلا أنه يمكننا بشيء من التحديد المنهجى ضبطه فى معنيين رئيسيين، أولاً: اتجاه الوعي الإنسانى إلى الانسلاخ من المنظورات السحرية للعالم لصالح نظرة مادية وعملية. ثانياً: تزايد الاعتماد على المعرفة الحسابة والبرجماتية للتحكم فى الطبيعة وشروط الوجود الإنسانى. وتبدو مقولة «حساب» وما يرتبط بها من معانٍ أخرى كثيفة الحضور فى

(١) المسيرى، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢م)، ص ٣٣.

النص الفييري، وهى تُستخدم عادةً للتدليل على تمدُّ الروح الرأسمالية المحكومة بالنجاعة العملية ودقة الضبط الحساى إلى بنية الوعى وكل فضاءات الحياة، أى للإحالة إلى ظروف العصر الحديث التى تُغلب قيم الحساب والمراكمة المالية على حساب كل أشكال الوجود الاجتماعى الأخرى.

كما ترتبط العلمانية من وجهة نظر فيير بمظهرين أساسيين، أولاً: تفكيك المنظور التوحيدى والشمولى للعالم، لصالح منظورات جزئية ذات مرجعيات متعددة ومتضاربة، بدلاً عن النظرة الشمولية التى كان يمنحها الدين والتصورات الكونية الكبرى. حيث يشبهُ فيير العالم الحديث بعالم الإغريق القديم، الذى تخوض فيه الآلهة حروباً طاحنة فيما بينها، مع فارق رئيسى، هو كون آلهة العصر الحديث ذات طبيعة مادية واجتماعية، وليست آلهة سحرية أو أسطورية كما يذكر فيير. من هنا تصبح الخيارات الأخلاقية غير خاضعة لمقاييس موضوعية مشتركة متضمنة فى الكتب المقدسة أو وحدة مرجعية، بل مجرد خيارات ومنظورات فردية من طبيعة نسبية-أو لنقل: منظورية، بالمعنى الذى قصده نيتشه.. ثانياً: هذا التعدد فى مستوى الحقول الثقافية أو القيمية يقابله تعدد مواز فى مستوى الحقول الاجتماعية، يحصرها فيير فى ثلاثة حقول أساسية، هى: الحقل العرفى أو الإدراكى كما يتجسد فى مستوى المؤسسة الجامعية والبحثية، ثم الحقل الاقتصادى والسياسى كما يتجسد أساساً فى نظام السوق الرأسمالى وبيروقراطية الدولة الحديثة، ثم الحقل الجمالى والفنى. وتتسم هذه الحقول الثلاث بعلاقة غير وفاقية ومتكافئة، إذ يؤكد فيير أن الحدائنة تستلزم ضرورة طغيان الحقل الاقتصادى والضبط البيروقراطى على بقية مناحى النظام الاجتماعى.

العلمانية من وجهة نظر فيير ليست مجرد تحوُّل فى مستوى الوعى والمنظورات. بل هى، قبل كل شىء، حركة تاريخية كاسحة، تُربك مختلف البنى الاجتماعية والاقتصادية السائدة. فما يميِّز مشروع الحدائنة فى مرحلته المتقدمة هو نزوعه العلمانى الصارخ نحو فكِّ ما تبقى من عُرى الارتباطات الدينية الموروثة من بواعث النشأة الأولى. فرغم أن المسيحية الإصلاحية-من وجهة نظر فيير- قد لعبت دوراً حيوياً فى

توفير الشروط الأخلاقية والتاريخية لنشأة النظام الرأسمالي الحديث؛ فقد تحولت في نهاية الأمر إلى أولى ضحاياها، بحيث إن العالم الرأسمالي الحديث يتقلب على ما كان سبباً في نشأته، ويطوّح بجميع الأسس التي انبنى عليها في بواكير تكوينه. وينطلق فيبر هنا من قناعة صلبة مفادها عجزُ الدين - مهما كانت درجة عقلته وتماسكه الداخلي - عن مقاومة ضغوطات الواقع ومغرياته، فكلما نَزَع الدين نحو العقلنة؛ كلما ازدادت علاقته توترًا وانفصالاً عن العالم المادى الخارجى، كما أن بنى الواقع كلما تعمقت فيها مظاهر الترشيده والعقلنة؛ كلما اتسلخت من المواجهات الدينية والغايات الأخلاقية. فالدين بقدر ما يتجه نحو العقلية الداخلية، عبر تأكيده على قيمة الأخوة - وما يلزمها من محبة روحية وزهد - بقدر ما تزداد علاقته توترًا بعالم خارجى محكوم بالصراع والمنافسة العمياء، ولا يعبأ بالمشاعر الدينية والأخلاقية. وهنا يبدو فيبر متأثرًا إلى حدٍّ كبير بالمنظار الهوسى للعالم، القائم على الصراع ومتزع الاستثناء. ومع تقدّم مسار العقلنة واتساع دائرة تجسّداتها التاريخية في الاقتصاد والسياسة ونظام القيم يصبح الدين علامة على اللاعقلنة، حتى في أكثر تعبيراته عقلنةً (مثل البروتستانتية)، كما تزداد علاقة التباعد والانفصال بين المسلّمات الدينية والبُنى الاجتماعية والسياسية، إلى غاية أن تستقل هذه البُنى بمسلماتها ومعاييرها الدنيوية الداخلية، بعيداً عن أية ضوابط أو مواجهات أخلاقية ودينية، ومن ثَمَّ يتّصر العالم الخارجى الموضوعى على العالم الذاتى (المنظورات الدينية)، وتتنصر القيم الدنيوية المادية على حساب القيم الأخروية الروحية.

ورغم أن فيبر يقيم علاقة وثيقة بين نشأة النظام الرأسمالى الحديث والحركة البروتستانتية، فإنه مع ذلك ينبه إلى أن هذه العلاقة ليست ذات طبيعة مسببة، بقدر ما هى علاقة توافقية بين طريقة معينة فى النظر والسلوك الدينيين وممارسة معينة فى المجال الاقتصادى، أى علاقة تقاطع والتقاء بين الروح البروتستانتية، التى تؤمن بأن العمل المعقّن والمتقّن والتقشف المالى سبيلٌ للخلاص الدينى، وبين النظام الرأسمالى الذى ينشُد المراكمة والربح المادى. وبذلك وفرت البروتستانتية الشروط الأخلاقية لمبدأ المراكمة، الذى هو قاعدة النظام الرأسمالى الحديث.

وأهمية الأخلاق البروتستانتية من وجهة نظر فيبر ليست قاصرة على خلخلة بُنى
الوعي الدينى التقليدى، بل أهميتها الرئيسية تكمن فى الطاقة الهائلة التى وفرتها
لنشأة العالم الحديث، المنخلع من كل الروابط الدينية والالتزامات الأخلاقية.
وبصيغة أخرى: إن أهمية البروتستانتية تكمن فى كونها كانت عاملاً حافزاً لنشأة
عالم بدون دين، ومدينة بدون إله. فقد نَقَذَت روح الحركة البروتستانتية إلى كل
المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية فضَحَّتْها بطاقتها الدينية الرشيدة، ولكن هذه
المؤسسات اتجهت تصاعدياً إلى امتصاص هذه الطاقة العقلانية والاستقلال بحركتها
الذاتية. وبذلك كانت الحركة البروتستانتية أولى ضحايا العالم الذى كانت سبباً فى
نشأته وظهوره، حيث ألغى الآلة الرأسمالية وجهازها البيروقراطى الصارم كل
المعايير التى تتجاوز مبدئى الربح والمردودية العملية.

وهنا يؤكد فيبر أن النظام الرأسمالى هو بنية عقلانية ومنظومة إكراهية صارمة،
تتجاوز نطاق الأفراد وتضعهم أمام خيارين قاسيين، هما: إما قبول المنظومة الرأسمالية
والتكيف مع متطلباتها، وإما التهميش والانسحاق تحت وطأة المنافسة والاستقطاب
الرأسماليين. بل أكثر من ذلك، ينبه فيبر إلى أن النظام الرأسمالى معادى فى جوهره
للأفراد ولكل المشاعر الإنسانية؛ لأنه يقوم فى جوهره على الصراع والمنافسة الشديدة
من أجل ضمان أكثر ما يمكن من المكاسب والمصالح المادية، بعيداً عن كل الغايات
والأهداف، عدا هدف مراكمة الربح. ومع تقدُّم النظام الرأسمالى، وتمدُّد الآلة
البيروقراطية - التى يعتبرها فيبر حليفاً طبيعياً للرأسمالية - يصبح الأفراد بطبعهم غير
عابئين بالمعانى أو المواعظ الدينية والأخلاقية. بل أكثر من ذلك، تصبح الرموز الدينية
أدوات شاغلة عن نجاعة العمل، وحائلاً دون المردودية فى هذا العالم الدنيوى. وما
يصحُّ فى مجال الاقتصاد يصحُّ، إلى حدٍّ كبير، فى مجال السياسة. حيث يصبح
الإنسان السياسى المعقلن - كما يسميه فيبر - يتعاطى مع الشأن السياسى بصورة برجماتية
باردة، لا تعرف معنى للمشاعر الإنسانية من حب أو كراهية. وفى مجال السياسة
يغلب الإنسان السياسى المعقلن منطق الدولة والمجد القومى على أى اعتبار آخر.
ويتبنى فيبر هنا نظرة هوبزية للسياسة، باعتبارها صراعاً مستمراً للاستحواذ على أكثر ما
يمكن من حصص السلطة وأدوات القوة والسيطرة.

تبدو القاعدة الكبرى للنص الفييرى هى أن السياسة كلما تعقلت كلما انفصلت بمنطقها الداخلى الخاص . وكذا الأمر بالنسبة للدين ، الذى يتضاءل حضوره كلما تزايدت مظاهر ترشيده . ويذكر فيبر هنا أن للمجال الوحيد الذى يمكن أن تحتفظ فيه أخلاق الأخوة الدينية بقدر من الفاعلية والحضور فى عصرنا الحديث هو مجال الحرب ، حيث يلجأ الإنسان الحديث إلى الحقل الجمالى والمتع الترفيحية فى أوقات فراغه لتسكين دواخله النفسية ، بدلاً عن العزاء النفسى الذى كان يقدمه الدين ، وبذلك تحلُّ الطاقة الحارقة للفن والمتع الجسدية الدنيوية محلَّ الطاقة الحارقة للدين .

العلمانية الحلولية

لعل أهم المفاصل الكبرى فى أطروحة الدكتور الميسرى حول العلمانية هو العلاقة الوثيقة التى تربطها بالتزعات الحلولية ، فى وجهيها الروحانى الكمونى والمادى الواحدى .

والحلولية ، كما يعرفها الميسرى ، هى مذهب الحلول أو الكمون ، القائل بأن مركز الكون أو القوة المنظمة له ، سواء كانت قوة روحية أو مادبة كلية ، حالةً فيه بصورة مستديمة . وهذه الحلولية تأخذ مظهرين مختلفين فى أوجه تعبيرهما ، ولكنهما متطابقان مضموناً وبنيةً : الشكل الأول يسميه الميسرى بالكمونية الروحية ، القائمة على مبدأ وحدة الوجود ، على نحو ما يتجلى بصورة بارزة فى الإشراقيات الصوفية . فالبلد الأول - أو العلة الأولى ، الذى يسمّى إلهاً فى المنظومات الحلولية - يحلُّ فى الكون ، ويمتزج بالموجودات إلى الحد الذى تغيب فيه المسافة الفاصلة بين «الخالق» و«المخلوق» والواحد والمتعدد ، فهو يسمّى إلهاً أو خالقاً على سبيل المجاز ، أما واقعاً فهو الطبيعة أو المادة . أما الاتجاه الثانى ؛ فهو الحلولية الكمونية المادية ، التى تتسم بطابعها المادى الصارم ، الذى يستوعب كل عناصر الكون فى إطار من الحتمية الطبيعية .

وثمة اتجاه عام فى الخطاب الفلسفى الغربى لاستخدام كلمة «محايشة» (أى

ملازمة) للدلالة على وَحدة عناصر الوجود فى الفلسفات المادية- كما هو الأمر فى فلسفة الطبيعة الأرسطية مثلاً، التى «تُحاith» بين المادة والصورة، واستخدام كلمة وَحدة روحانية (Pantheism) للإشارة إلى نظريات وَحدة الوجود فى التصوف والفكر الدينى عامة . كما أن المسيرى يلفت انتباه القارئ منذ الجزء الأول من الموسوعة إلى وجود عدد كبير من المصطلحات المتقاربة وذات الحقل الدلائلى المشترك للتعبير عن فلسفات الحلول، من ذلك: الحلول، وَحدة الوجود، الكمون، الباطنية، الاتحاد، الفناء، المحايثة، الفَيْض، التجسّد، المبدأ الواحد وغيرها . وما هو مشترك بين هذه المصطلحات هو اتجاهاها إلى دمج طرفى الثنائية الوجودية (الخالق والمخلوق، الكلى والنسبى، المادى والروحى، الظاهر والباطن، الداخلى والخارج)، إلى أن ينتهى الأمر بأن يفنى أحدهما فى الآخر ويذوب فيه بصورة تامة، حتى يكونا فى نهاية المطاف واحداً عضوياً يُلغى كل أساس للمقابلة والتمييز .

المذهب الحلولى- وكما تدل على ذلك كلمة «حلّ» فى اللغة العربية، والتى تعنى المساكنة والتمازج- هو فى جوهره إلغاء للحدود والمسافات بين عناصر الوجود ومبانيه . هذا الحلول كما يذكر المسيرى قد يكون جزئياً وقد يكون كاملاً . ولعل القارئ يلاحظ تواتر كلمة «إله» فى نصوص المسيرى بدلاً من «الله»، وذلك نظراً لغموض والتباس مفهوم الألوهية فى الفلسفات الحلولية والإشراقية، بما فى ذلك الفلسفات الإشراقية فى الحقل الإسلامى . فى حين أن مصطلح «الله» سبحانه يحيل إلى تصور توحيدى غير مشوش أو مخلوط بعناصر أخرى . يذهب المسيرى إلى القول بأن العلمنة هى فى جوهرها عملية كمونية، بمعنى أنها تتجه إلى إحلال المركز فى العالم، وجعله مكتفياً بذاته فى مستوى المرجعية . وهذا ما يربط فلسفة الحلول- بوجهيه الروحانى والمادى الكمونى- بفلسفة العلمنة، التى تقوم على مرجعية دنوية تُلغى فكرة التجاوز .

ينقّب المسيرى فى جذور الحلولية فى «الفكر الغربى» منذ ما يسمّى فلاسفة الطبيعة . إذ يتوقف مطولاً عند الصياغة الفلسفية النسقية فى المرحلة اليونانية فى لحظاتها الرئيسية الثلاث، أى السقراطية والأفلاطونية ثم الأرسطية . ويشىء من

التركيب العام يمكن القول -استناداً إلى الخطّ العام لقراءة المسيرى- إن الفلسفة اليونانية كان يتجاذبها خطان في التفكير، هما خطّ حلولى مادى، وخطّ المفارقة المتعالية. فالفلسفة السقراطية القائمة على مفهوم الفضيلة الأخلاقية قد مالت نحو ضرب من المفارقة الأخلاقية، المؤسسة بدورها لمفارقة معرفية، وذلك رداً على الطرح السوفسطائى الذى يُدبب نظام الوجود والمعرفة فى الذاتية الفردية، ويجعل من الحقيقة منتج الفاعلية اللغوية والقدرات الاستدلالية. فما هو حقيقى وخير -كما يذكر ذلك جورجياس- هو ما أقنع به غيرى بأنه كذلك وفقاً لقدراتى البلاغية، ولا يتعلق الأمر بإحالة أنطولوجية. فى مقابل ذلك جعل سقراط من الفضيلة إطاراً عاماً مؤسساً للمعرفة ونظرية الأخلاق، مطابقاً الكلى النظرى فى الكلى الأخلاقى.

وفى هذا الصدد يمكن أن نفهم ما يسمّى بالخصومة الأفلاطونية الأرسطية - فيما بعد - بأنها عبارة عن تهاذب متوتر بين منزع المفارقة العلوية والحلولية المادية. فقد بدأ أفلاطون الشاب طرحه الفلسفى ضمن توجه سقراطى مفارق على النحو الذى جسّدته نظرية المثل فى المرحلة الأولى المعروفة بمحاورات الشباب (أمثال محاورات بروتاجوراس - جورجياس وغيرهما). ولكن هذه النظرية المفارقة، إلى حد التعطيل التام، واجهتها جملة من الإحراجات النظرية، كان قد أثارها أفلاطون نفسه فى محاوره السوفسطائى، ليجيب عنها بصورة أوضح فى البارمنيدس، وفى مقدمة ذلك ما عُرف بمعضلة المشاركة، أى كيفية مشاركة مثال الخير المطلق ومشاركة الواحدية المطلقة فى الكثرة المتعددة، وهى ذات المعضلة التى واجهت المنظومات الفلسفية ذات المنزع الروحى، بما فى ذلك الفلسفة الإسلامية، التى طرحت معضلة علاقة الكلى بالجزئى، وما نتج عنها من حلول فيضية. ومنذ هذه المرحلة، المسماة مرحلة الكهولة أو النضج، بدأت الميتافيزيقا الأفلاطونية تنحو منحى مادياً حلولياً، حيث تدرجت المثل الأفلاطونية المفارقة سلّم النزول باتجاه النسخ المادية، وارتفعت الموجودات الحسية باتجاه المثل المفارقة، وهو ما عُرف عنده بجدلية الصعود والنزول، بحيث إن المثل الأفلاطونية لم تعد منكفئة فى حُجُب المفارقة المطلقة، بل تُشارك نزولاً عالم النسخ الأرضية، وتشاركها النسخ صعوداً نحو تعالى.

أما تلميذه أرسطو فقد ابتدأ نظريته من حيث انتهى أستاذه أفلاطون، مستكملاً الخطوات التي بدأها أستاذه من إنزال المثل بصورة نهائية من المفارقة إلى للحياة المادية. وبذلك أصبح ما كان يُعرف بالمثل عند أستاذه أفلاطون صوراً محايثةً ومساكنةً للمادة، ونحوكت الغائية المتعالية إلى حركة ذاتية ملازمة للأشياء ذاتها، التي تميل إلى أهدافها بحسب طبائعها الذاتية. ولكن فلسفة أرسطو - رغم طابعها المادى الحلولى - لم تخلُ من أبعاد مفارقة، تتجسّد في نظريته الميتافيزيقية المتمركزة حول فكرة الإله المحرك الذي لا يتحرك، ونظريته في العقل الفعّال، الأمر الذي فتح المجال واسعاً أمام عدد من شُرّاحه لقراءة فكره ضمن توجهات حلولية روحية.

وباختصار شديد، يمكن القول بأن أفلاطون قد بدأ مفارقاً روحياً، وانتهى بجرات مادية. في حين أن أرسطو ابتدأ مادياً محاياً، وانتهى بجرات روحية مفارقة.

ولكن الوجه الحلولى الأكثر بروزاً في مسار الوعى الفلسفى الغربى كان قد تكثف فى الأفلاطونية المحدثة، التى مزجت التراث الفلسفى الأفلاطونى مع التوراتية اليهودية، فجمعت طرفى الحلول الفلسفى والدينى ضمن علاقة وفاقية كاملة. ولعله لهذا السبب بالذات لم يجد متكلمو المسيحية - ومن بعدهم فلاسفة الإسلام - صعوبة تذكر فى هضم الفلسفة الأفلاطونية، على عكس الفلسفة الأرسطية التى وجد فلاسفة الإسلام صعوبة كبيرة فى التوفيق بينها وبين نظرية الخلق الإلهى، بحكم ظلالها المادية الواضحة وقولها بقدّم العالم. ولذلك حاول فيلسوف مثل الفارابى أن يجمع بين رأى الحكيمين - قاصداً بذلك أفلاطون وأرسطو - بغية استيعابهما داخل المجال التصورى الإسلامى، والسيطرة على الوافد اليونانى بتوحيد مصدرية التلقى، دون اهتمام يذكر بما بين الحكيمين من وجوه الاختلاف والتباين. فقد راهن الفارابى على تخليص فلسفة اليونان من حمولاتها الوثنية المادية وإلباسها حلّة دينية، مازجاً بين الأفلاطونية والأرسطية بتوسط الأفلاطونية المحدثة. كما حاول من بعده ابن رشد - أكثر فلاسفة الإسلام مدرسية - ولاءً لآراء المعلم الأول - العودة إلى النصوص الأصلية دون توسط الشُرّاح، ثم

إعادة تأويلها على نحو يخفف من حدة التوتر بينها وبين أساسيات الاعتقاد الإسلامي، وذلك بغية الحفاظ على جوهر الفلسفة كما حلدتها المعلم الأول، وجوهر الدين كما بيته النبوة الخاتمة. فالحقيقة الفلسفية عنده قد اكتمل صرحها مع المشائية الأرسطية، ولم تعد هناك من إضافة تذكر غير شرح أقوال المعلم الأول وتهذيبها. كما اكتملت الحقيقة الدينية مع النبوة المحمدية الخاتمة.

خلافًا للنموذج التفسيري الذي استند إليه فيبر، والذي يعتبر الديانات التوحيدية الكبرى حافزاً نوعياً لحركة العلمنة الداخلية (أى داخل المنظومات الدينية)، بحكم الدور المتقدم الذى لعبته الديانات التوحيدية الكبرى فى دفع مسار العقلنة أو الترشيد، على عكس ذلك، يذهب المسيرى إلى القول بأن أساس العلمنة مختزن فى بنية الفكر الحلولى الدينى - بوجهيه المادى والروحانى - وليس فى التوحيد. فقد تعلمنت الحضارة الغربية بسبب تزايد مساحات الحلول وتقلص التوحيد، وليس بسبب طابعها التوحيدي الرشيد كما ذهب إلى ذلك فيبر. ليست العلمانية من وجهة نظر المسيرى سوى شكل من أشكال الكمونية المادية وقد بلغت أوجها. وما حصل فى سياق الحضارة الغربية الحديثة هو تزايد معدلات الحلولية الكمونية، إلى أن وصل الكمون متنها، فتراجع الحضور الإلهي وذاب تماماً فى حتميات الطبيعة، وبهذا المعنى وكُدت العلمانية المحدثّة من رَحَم «المَنُومات» الحلولية المسيحية واليهودية، التى اتسع تأثيرها فى الحركة الإصلاحية البروتستانتية. كما أن حضور التأثيرات اليهودية فى الحضارة العلمانية الحديثة لا يمكن رده إلى مجرد مؤامرة فكرية أو سياسية، بقدر ما أن الأمر يعود إلى كون اليهود أقدر على الانسجام مع مفردات الحضارة العلمانية ومتطلباتها الدنيوية، بحكم قوة النزعات الحلولية المختزنة فى تراثهم الدينى. فمن المعلوم أن النموذج التفسيري الفيبرى لنظرية العلمنة يستند إلى قراءة عامة للمسار العام للوعى الدينى، باعتباره خطأ متدرجاً ومتصاعداً نحو العقلنة - أو «الترشيد» بلغة المسيرى - والعلمنة ضمن علاقة تشابكية بين الطرفين.

ففى الحقبة الأولى ترتبط العلمنة، من وجهة نظر فيبر، بنمط من العقلانية الجهورية الموجهة بالأهداف والغايات الدينية، ويبرز ذلك على شكل ترشيد أنماط

السلوك الدينى والعبادات . أما فى المرحلة الثانية فتتفصل حركة العلمنة - أو العقلنة - المعلمنة - عن الموجهات الدينية ، وتصبح حالةً مستقلة بذاتها ، سواء كان ذلك من جهة بنية الوعى ، إذ تمحلُّ العقلانية القَصْدِيَّةُ أو الأداةِيَّةُ محلَّ العقلانية الجوهرية ، أم من جهة البنى الاقتصادية والاجتماعية ، التى تتفصل عن أية دوافع وأهداف أخلاقية ودينية على نحو ما بيناه سابقاً .

ويعتبر فيبر اليهودية ، ثم بصورة أوضح المسيحية ، ارتقاءً نوعياً فى مسار الوعى الدينى عمومًا والديانات التوحيدية خصوصًا ، التى تكثفت لاحقًا فى الحركة الإصلاحية البروتستانتية ، دافعةً ما كان ضامراً فى التراث اليهودى المسيحى إلى نهاياته القصوى . وذلك خلافاً لديانات الشرق الأقصى - وبدرجة أقل ديانات الشرق الأدنى - ، التى كانت غارقة فى تصورات سحرية وأسطورية للعالم . اليهودية ، حسب رأى فيبر ، حدَّدت مفهومًا متماسكًا وعقلانيًا للخلاص الدينى ومفهوم الجزء الأخرى ، وبذلك حدَّدت من انتشار السحر والطقوس الأسطورية الملازمة للديانات القديمة . أما المسيحية ؛ فتمتيز بمفهومها العقلانى للخلاص المقترن بفكرة الخطيئة الأصلية ، إلى جانب تقديم إجابة «عقلانية» ومتماسكة على معضلة الشرور الدنيوية التى أرقت الديانات القديمة ، وذلك من خلال ابتداء مفهوم الجزء والمكافأة الأخرى . وتعتبر الإصلاحية المسيحية بوجهيها اللوثرى والكالفنى - حسب رأى ماكس فيبر - تعبيراً مكثفًا عن طاقة الترشيد المخترنة فى التراث اليهودى المسيحى . ومن هذه الناحية يمكن القول إن الديانتين اليهودية والمسيحية تمثلان عَصَارة الديانات التوحيدية ، كما تمثل الحركة البروتستانتية خلاصة التراث اليهودى المسيحى . وضمن السياق الفيبرى تعدد الحركة البروتستانتية قِمة «العلمانية التوحيدية» وبداية «العلمانية الوضعية» . ولذلك توقف فيبر عند هذه اللحظة الانتقالية مطوِّلاً ؛ لأنها مثلت جسراً واصلًا بين العالم القديم بمرجعياته الدينية والغيبية ، والعالم الحديث بتوجهاته الوضعية المادية .

ومن الواضح أن فيبر - سواء فى قراءته لتاريخ المسيحية أو الديانات عامة - لم يخرج عن الخط العام لتاريخ الديانات ، على النحو الذى رسخ بنيانه هيجل فى

القرن التاسع عشر، وقبل ذلك كبار رجال الكنيسة ومتكلميها. فقد اعتبر هيجل المسيحية خلاصة الوعي الدينى، لأن الروحَ المطلق لا يكتسب الوعي بذاته كروح خالص إلا فى اللحظة المسيحية فقط، التى وحدت الأب والابن وغيّبت الحدود الفاصلة بينهما، على خلاف الديانات الشرقية التى بقيت غارقة فى المظاهر الحسية والجزئية، ولم ترتقِ إلى مستوى إدراك الوَحْدَة فى الكثرة، والكلّى فى الجزئى.

بل إن فيير قد واجه ذات المعضلة التى واجهت سلفه هيجل فى معرض تصنيفه للإسلام. حيث إن كلاً منهما قد بنى نظرة وضعية تقوم على سلم كرونولوجى (زمنى) تصاعدى لمسار الوعي الدينى، يكون اللاحق فيها زمنياً أكثر اكتمالاً ونضجاً من السابق. وبما أن الإسلام كان تالياً زمنياً لكل من اليهودية والمسيحية، فهو - تبعاً لهذا النموذج التفسيري - أرقى منهما. ولكن هيجل وفيير - كلاً منهما - يلتفُّ على هذه النتيجة اللافتة بطريقته وأسلوبه الخاص. فقد اعتبر هيجل الدين المحمدي نكوصاً، بالقياس للمسيحية، بحكم طابعه الشرقى القائم على التواكل ومطلق الاستسلام لمشية الإله. وبذلك لم تتجاوز النظرة الهيجلية للإسلام فى نهاية المطاف حدود نظرة متكلمى الكنيسة ولاهوتيينها، الذين اعتبروا «الإسلام المحمدي» مجرد نحلة يهودية مسيحية محرقة. أما فيير فهو يرجع نكوص الإسلام إلى روحه الدنيوية الخالصة، كما تتجسد فى ميوله المحاربة، ورغبة أتباعه فى التمتع بطيبات الدنيا بدلاً من التزهد والتبتل، كما هو واقع الروحانية الزهدية فى المسيحية. وهذا ما يسميه بأخلاقية «الأرستقراطية المحاربة» التى يتصف بها الإسلام. وإلى طابعه الاستبدادى الشرقى على النحو الذى تجسد عند الأتراك والمماليك، بما لم يسمح بتبلور الملكية الخاصة للأرض ومراكمة الثروة، كما هو الأمر فى سياق التجربة الأوربية، وخاصة فى الشقِّ البروتستانتي منها.

خلافًا لهذه الرؤية الفييرية المهيمنة فى مجال علم الاجتماع الدينى، والتى لها امتداداتها الواضحة فى مجال العلوم الإنسانية الغربية عامة - يؤكد المسيرى قصور هذا النموذج التفسيري الذى يربط العلمنة بالتوحيد؛ لأن عملية الترشيد التى تتم داخل إطار توحيدى ومرجعية التجاوز تحافظ - كما يذكر المسيرى - على ضرورة الرؤية الثنائية

للعالم بين الخالق والمخلوق، وبين الإنسان والطبيعة، وبين النسي والمطلق، خلافاً للحلوليات المادية والروحية التي تُلغى ذلك. من هنا، يقترح المسيرى نموذجاً تفسيرياً متغيراً يربط العلمنة بالحلولية الكمونية، وليس بالتوحيد. فعملية الترشيد التي تمت في إطار حلولى كمونى أدت إلى تنويع كل الثنائيات، وهيمنة المبدأ الطبيعى المادى الواحد على كل مناحى الوجود. ولهذا السبب كانت هذه الحلولية متساقفة، إلى حد كبير، وحركة العلمنة بتزوعاتها المادية الدنيوية. بل إن المسيرى يذهب إلى القول بأن العلمانية ليست إلا شكلاً من أشكال الكمونية المادية، وأن ما حدث من معدلات الحلولية الكمونية فى الحضارة الغربية- والمسيحية الغربية على وجه الخصوص- هى التى مهدت الأرضية لظهور المنظومة العلمانية. وعلى هذا الأساس يذهب المسيرى إلى القول بأن العلمانية قد تخلّفت فى رحم الحلولية اليهودية والمسيحية، فعرفت صورتها المكتملة فى القبالاه اليهودية، ثم فى الإصلاحية البروتستانتية، وكان ذلك بسبب تراجع أبعاد التوحيد والتجاوز، وارتفاع نسب الحلول والكمون فى كل منهما. فخلافاً لنظرية فيبر للمحكومة بهاجس التفرد اليهودى المسيحى، يؤكد المسيرى على التشابه بين حلوليات الشرق الأقصى والحلولية الكمونية فى كل من اليهودية والمسيحية، وبالتالي يعيد توحيد طرفى الحيط الحلولى: الشرقى والغربى، بما يربك مقولة تمايز الغرب المسيحى عن الشرق البوذى والهندوسى. لقد تعود مفكرو الغرب الحديث إقامة جدار سميك يفصل عالم الشرق الأقصى عن الغرب الأوربى/ الأطلسى، بُغية تأكيد تفرد هذا الأخير وتمايزه الجوهرى عن أطراف المعمورة، سواء كان ذلك من جهة البنى الذهنية أم المؤسسات الاجتماعية والسياسية. ولكن البحث العميق يبرز واقع التشابه البنوى بين حلوليات الشرق والغرب.

العلمانية الغربية، من وجهة نظر المسيرى، هى امتداد طبيعى للحلولية اليهودية المسيحية، التى عرفت تعبيرها المكثف فى العصر الحديث فى فلسفة إسبينوزا. ذات المنزع الحلولى المادى- فى القرن السابع عشر، ثم فى فلسفة هيجل فى القرن التاسع عشر. فقد نظر إسبينوزا لضرب من الحلولية الفلسفية لا تميز بين نظام الطبيعة والإنسان وعالم الألوهية، فى إطار علاقة حلولية كاملة بين ما أسماه بالطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة، إذ حوّل إسبينوزا مجرى التراث اليهودى والمسيحى إلى حلولية مادية كاملة تُذيب الله والإنسان فى صرامة الطبيعة. كما استعمل إسبينوزا

القاموس الكلامي لليهودى والمسيحي ضمن سياقات ميكانيكية حتمية، معممًا الامتداد الهندسى الديكارتى إلى مستوى الألوهية والذاتية الإنسانية. أما هيجل فقد قام بنيانه الفلسفى على حلولية روحية، تجدد تعبيرها المكثف فى الدولة القومية باعتبارها التجلى الأعلى للعقل الكونى.

العالم الحلولى - كما يذكر المسيرى - هو عالم واحد لا يعرف الانقطاع والثغرات، وهو إلى جانب ذلك يخضع لقانون واحد لا يميز بين الله والإنسان والطبيعة، وهو عالم يمكن كشف قوانينه الصارمة والتحكم فيه - من خلالها - بنجاعة. فالمنظومات الحلولية الحديثة تمثل نقطة التقاطع والوصل بين اليهودية والمسيحية وفلسفة العلمنة المتمركزة حول المادية الطبيعية، وهى (المنظومات الحلولية) النقطة التى يتحول فيها الإنسان من كائن ثنائى سام إلى عنصر مادي متحلل فى نظام الطبيعة الصارم.

وهنا يذكر المسيرى أن جوهر الاختلاف بين المنظومات الحلولية والفكر التوحيدى يعود أساساً إلى مسألة المرجعية. فبينما تستند التصورات التوحيدية إلى مرجعية نهائية متجاوزة خارج نطاق الأشياء وعالم الطبيعة، تقوم التصورات الحلولية على عملية إدماج وخلط بين عالم الألوهية وعالم الإنسان والطبيعة. فإذا كان جوهر الرؤية التوحيدية يقوم على ضمان مسافة فاصلة بين الإنسان وبين عالم الأشياء والطبيعة فى إطار نظرية الاستخلاف، التى تجعل الإنسان مؤتمناً على الكون، وصاحب السيادة الكونية فى إطار التوجيه والتسديد الإلهيين - فإن المنظومات الحلولية تنأسس على مرجعية كمونية مساكنة للإنسان أو عالم الطبيعة، دون علوية أو تجاوز. فى إطار المرجعية الكامنة يُنظر إلى العالم باعتباره مكتفياً بذاته، وقادراً على تحديد القيمة والمعنى دون الرجوع إلى أية سلطة متجاوزة. ولذلك فإن هذه المنظومات الحلولية المادية، تنتهى غالباً إلى هيمنة الواحدية المادية وإلغاء الثنائيات الوجودية والمعرفية والأخلاقية، بحيث لا يوجد فى نهاية الأمر سوى الكلئ المادى. وعلى هذا الأساس يرى المسيرى أن المرجعيات الكمونية المادية تنتهى غالباً إلى إلغاء الإنسان، ككائن حر ومستقل عن الطبيعة، كما تُلقى مركزته

الكونية. وذلك في مقابل الديانات التوحيدية، التي تراهن على الصعود بالإنسان، وتأکید رفعتہ وسموہ عن عالم الطبيعة، مع وَصْلِهِ بالوجود الإلهي المتعالی، ولكن دون حلول أو تماس.

وعلى أساس ما سبق بيانه، يرى المسيرى أن مساحة الالتقاء والتقاطع بين المنظومات الحلولية وفلسفات العلمنة تعود إلى إنكار مبدأ التجاوز، والتمركز حول الوجود المادي الطبيعي. فالعالم لدى كُلٍّ منهما عالم مادی صارم، مكتف بذاته، ويحتوى داخله عوامل تفسيره وفهمه، والإنسان هو مجرد حلقة من حلقات هذا العالم المادي، ليس بمقدوره تجاوز إكراهات العالم الفيزيائي ولا طبيعته المادية الذاتية.

ورغم ما يبدو في ظاهر الأمر من اختلاف بين المنظومة الحلولية الدينية والمنظومة العلمانية المادية؛ إلا أن البنية واحدة ومشتركة كما يذكر المسيرى. فالعلمانية الكمونية ليست إلا قلباً للحلولية الروحية، مكتفية بإفراغ الحلول الصوفى من مضمونه الروحاني الشكلي، وتحويله إلى مضمون مادی صارم، وتحويل هذا العالم إلى ما يشبه الآلة المادية الصارمة. وتقدم فلسفة إسبنوزا- التي وُحِّدَت بين القاموس الصوفى اليهودى المسيحى والقاموس المادى الفيزيائى- أبلغ شاهد على ذلك.

العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة

يستخدم المسيرى نموذج متتالية العلمنة نموذجاً تفسيرياً لقيم تمييزاً واضحاً بين نمطين من العلمنة: الأول يسميه بالعلمانية الجزئية، والآخر العلمانية الشاملة. العلمانية الجزئية هي التي تكفى بفصل الدين عن الحقل السياسى أو الاقتصادى، وهو ما يُعبّر عنه عادةً بفصل الدين عن الدولة، أو فصل الكنيسة عن الدولة. ومثل هذه الرؤية العلمانية تلزم الصمت- كما يقول المسيرى- حول مسألة المرجعية الأخلاقية في بقية مناحى النشاط الإنسانى، كما أنها لا تنكر وجود مطلقات أخلاقية وروحية موجّهة للسلوك الإنسانى خارج الحقل السياسى الاقتصادى. ولذلك، يقبل غالباً، أصحاب هذه الرؤية ضرباً من المزاوجة والتوفيق بين علمانية برجماتية في مجال الاقتصاد والسياسة مثلاً، ومسلّكية دينية متجاوزة في مجال

الحياة الأسرية الخاصة. وبنه المسيرى هنا إلى أن قَصُر العلمانية على وجهها الهيكلى المؤسسى- أى الفصل الوظيفى بين الدين والدولة- لا يمثل تحدياً حقيقياً للمرجعية الدينية؛ إذ ليس هذا الأمر جديداً فى حياة للمجتمعات الإنسانية، بحكم أن عملية الفصل بين الجهاز الدينى ومؤسسة الدولة تمثل أمراً مشتركاً بين كل للمجتمعات الإنسانية، باستثناء للمجتمعات البدائية التى يتولى فيها رئيس القبيلة مهمة الكهانة الروحية والسّدانة السياسية فى ذات الوقت.

وقد مثل الإسلام- بزعته التوحيدية الخالصة، وروحه «المساواتية» الكاملة بين عموم المؤمنين- هزاً لمرتكزات نظام الكهانة الدينية على النحو الذى عرفته الديانات الكبرى، وذلك برفض فكرة الوساطة بين المؤمن والخالق، وجعل العلاقة مع الألوهية مباشرة وواضحة دون مراتب أو وسائط، كما أنه جعل من النص القرآنى كتاباً مفتوحاً ومُشاعاً بين عموم المؤمنين بدلاً عن الجهاز الدينى الرسمى. وعلى هذا الأساس؛ فإن معركة الإسلام مع العلمانية لا تتعلق بمطلب فصل الجهاز الدينى عن الدولة، أو فصل رجال الدين عن رجال السياسة، ما دام أنه لا يوجد فى الإسلام جهاز دينى حصرى من الأصل على شاكلة الكنيسة حتى يتم فصله عن الدولة. هذا إذا استثنينا الطُرح السياسى الشيعى الذى يغلب فكرة الوصية والعصمة على سلطة الإجماع والولاية العامة للأمة. بل إن المدرسة الشيعية تشهد بدورها تطوراً مهماً نحو فكرة الولاية السياسية العامة للأمة، بدلاً عن الولاية الحصرية لرجال الدين، كما نشهد ذلك من سجلات فكرية فى التجربة الإسلامية الإيرانية، وفى الكثير من الأدبيات السياسية الشيعية المعاصرة، كما هو الأمر عند العلامة مهدي شمس الدين وآية الله محمد حسين فضل الله والسيد محمد خاتمي، حيث يؤكد كلٌ منهم بطريقته على حق الاختيار وسلطة الأمة- الموجهة بالنص- فى اختيار حكامها، وعلوية فكرة الأمة على فكرة الدولة. من هنا نفهم أن المشكلة الرئيسية تخص المرجعية العامة الموجهة للنشاط السياسى والاقتصادى، وما إذا كانت ماديةً طبيعية نفعية، كما تؤكد الدهرية العلمانية، أم ذات طبيعة روحية متجاوزة. وما إذا كان من الممكن تشطير الذات الإنسانية إلى ذات مؤمنة بين أسوار الكنائس وحيز العلاقات الزوجية، وذات هوية داروينية فى مجال السوق والعلاقات العامة.

ينبه المسيرى إلى أن ظاهرة العلمنة الجزئية، المرتبطة بالمرحلة التكوينية الأولى من التاريخ الغربى، قد تراجعت مع تصاعد معدلات العلمنة واختراقها مختلف مجالات الوعى والسلوك. ومن ثمَّ أصبحت ظاهرة اجتماعية كاسحة، ونحولاً بنوياً عميقاً، لم يقتصر على مجال الاقتصاد والسياسة، بل شمل مختلف مناحى الحياة الخاص والعام منها، وذلك بسبب تزايد سطوة الدولة القومية الحديثة، بمؤسساتها الإعلامية والثقافية وأدواتها الأيديولوجية الضخمة، إلى الحد الذى فيه من غير الممكن أصلاً إقامة خط تمييز بين المجالين الخاص والعام على النحو الذى يردده الخطاب الليبرالى التقليدى. وعلى هذا الأساس يعتبر المسيرى القدرة التفسيرية لنموذج العلمانية الجزئية ضعيفة إلى أبعد حد؛ لأنها لا تستطيع متابعة ظاهرة العلمنة فى مختلف تعبيراتها وتشعباتها الخفية والظاهرة.

ويقترح، بدلاً عن ذلك، نموذجاً تفسيرياً أكثر قدرة تفسيرية، ينظر إلى حركة العلمنة باعتبارها متالية نماذجية تتحقق تدريجياً فى الزمان، من خلال حركة أخذة فى التصاعد المستمر. ومن ثمَّ؛ فإن معدلات العلمنة فى المراحل الأولى - كما يذكر المسيرى - تختلف، فى درجة امتدادها وكيفيات تعبيرها، عن العلمنة فى مراحلها المتقدمة اللاحقة. ففي المراحل الأولى من العلمنة كان بإمكان المواطن الغربى أن يعيش مسيحياً متديناً فى مجاله الأسرى الخاص، فيحيا ويتزوج ويموت مسيحياً، أو فى إطار قيم مسيحية معلّنة ما تزال تؤمن بالمطلقات الأخلاقية، ويكون برجماتياً صارماً فى مجال نشاطه الاقتصادى والاجتماعى. أما فى المراحل اللاحقة؛ فقد تابعت المتتالية العلمانية بخطى متسارعة، إلى درجة لم يُعد من الممكن المحافظة على خط التمييز الموهوم بين الخاص والعام. فقد بلغت الدولة القومية درجة عالية من التعميط والضغط لضمائر الناس وأجسادهم وأرواحهم، كما تفوّل قطاع الإعلام - ومعه قطاع اللذة - فاستحوذ على ما تبقى من مساحات الوعى والوجود التى كانت خارج نطاق العلمنة، وبذلك ضُمّت القيم المسيحية والنزعة الإنسانية التى كانت تستند إلى مطلقات مسيحية معلّنة، لصالح العلمانية الشاملة. وبناءً على ذلك ينتهى المسيرى إلى القول بأن العلمانية فى مراحلها المتقدمة قد أطبقّت على ما تبقى من مجالات كانت خاضعة سابقاً للقيم والموجهات الدينية،

ولم تنقُ سوى بعض جيوب مقاومة، على شاكلة بعض حركات احتجاجية، ليس بمقدورها كبح جماح حركة العلمنة الكاسحة، خاصة مع اتساع قطاع اللذة وأدوات التأثير الإعلامي واستحواذ الدولة على مجالات التأطير وتوجيه الوعي. مع العلم أن المسيرى لا يقيم تمييزاً نوعياً بين مرحلتى العلمانية الجزئية والشاملة، لأن الأمر لا يزيد عن كونه اختلافاً فى الدرجة بين مراحل تاريخية داخل نفس النموذج، أو لنقل: تحققات تاريخية متتالية داخل نفس البناء النموذجى.

يبه المسيرى إلى أن حركة العلمنة ليست فعلاً واعياً أو تعبيراً معلناً وواضحاً بالضرورة، بقدر ما هى حركة بنوية خفية، تفوق إرادة الأفراد ووعيهم فى الكثير من الحالات. فالعلمانية لا تأخذ بالضرورة شكل مخطط واضح وخطاب معلن، بل تشتغل من خلال مسلكيات فردية واجتماعية يومية، وعبر مظاهر حضارية تبدو فى ظاهرها أمراً بريئاً ولا علاقة له بمسألة العلمانية أو الإيمانية، ولكنها مع ذلك تشكل مناخاً عاماً مولداً أو مسرعاً لحركة العلمنة وللمنتظر الإجرائى العلمانى. وحاول المسيرى أن يقدم نموذجاً تفسيرياً للعلمانية، لا باعتبارها جملة من المخططات والأفكار الواضحة، أو رؤية تغطى بعض المجالات دون الأخرى، أو فكرة ثابتة لا متتالية، وإنما باعتبارها رؤية شاملة لإعادة صياغة الواقع، فى إطار المرجعية المادية الكامنة النهائية، وهيمنة الواحدة المادية الموضوعية» (الموسوعة، ٢٣٤/١). وعلى هذا الأساس فإن القوى المنخرطة فى حركة العلمنة لا تكون واعية بما فيه الكفاية بحجم التضمينات الفلسفية وحجم التحولات الناتجة عن خياراتها التاريخية والفكرية. فالحركة البروتستانتية مثلاً لم تكن واعية بحجم التحولات الدلالية والتاريخية الناتجة عن ثورتها الجامحة ضد الكنيسة البابوية، ولا كانت واعية بمآلات الحركة الإصلاحية التى قادتها وما سوف ينتج عنها من تراجع الحضور الدينى، ولا كانت متببهة بما فيه الكفاية إلى التضمينات المخترنة فى المقابلة الكالفنية بين مدينة الرب ومدينة الإنسان، وربط الخلاص بـ «قِيَمَةِ» العمل والتشف الزهدى، ولا بالمآلات الناتجة عن «تحويل القدس» إلى تعبير باطنى وتجربة خلاصية فردية.

وإذا تناولنا العلمنة الجزئية بما هي فصل الدين والسياسة؛ فيمكننا القول إن ولادة هذه الظاهرة كانت متتوج الصراعات الدينية والطائفية التي هزت دعائم النظام الاجتماعي والسياسي المسيحي، خاصة بعد تشطّي وَحْدَةِ الكنيسة البابوية مع ظهور الحركة البروتستانتية، بحيث إن العلمانية السياسية كانت تعبيراً عن تسويات تاريخية للسيطرة على المنازعات الدينية الناتجة عن تعدد المذاهب والطوائف، وقد تباينت المعالجة من بلد أوروبي إلى آخر بحسب ملاسبات التجربة والأوضاع التاريخية. إذ نهجت فرنسا - مثلاً - منهجاً «لاذكياً» صارماً، راهن على إحلال سلطة العقل محل سلطة الدين، وإحلال سلطة الدولة القومية المركزية محل الكنيسة المركزية، وتنصيب الزعيم الثوري (عقل الثورة) محل البابا (روح الكنيسة). ولذلك لم تخلُ هذه التجربة من العنف والاستبداد السياسي بما فاق ضراوة العهد السابق عن الثورة الذي انقلب عليه، وذلك بحكم التوجهات الجذرية التي رافقت الثورة الفرنسية، وميلها إلى الحلول المطلقة بدلاً من الحلول الوسطى والواقعية.

أما التجربة الأمريكية فقد نهجت نهجاً روحياً وفاقياً، أكثر مرونة على تحديد المعطى الديني من الحقل السياسي والاحتفاظ به كهوية عامة للنظام الاجتماعي العام. فما سمي بحائظ جفرسون الفاصل بين الدين والدولة لم يحلْ دون الاحتفاظ بحضور قوى للكنيسة والحركات المسيحية المحافظة، سواء داخل الأحزاب السياسية أو في مؤسسات المجتمع المدني الأمريكي.

ذكرنا هاتين التجريبتين هنا لنبين الاختلاف بين العلمنة كحالة ثقافية عامة، والعلمانية كحركة سياسية لها ملاسباتها وتعقيداتها المركبة والمتنوعة. إذ أن من الأخطاء الشائعة في الخطاب الإسلامي اعتبار العلمانية حركة مرتبطة بالطبيعة الخصوصية للمسيحية، التي تفصل بين الدين والدنيا وبين الكنيسة والسياسة، وبالتالي؛ فإن عالم الإسلام يظل محصناً من العلمنة - على حد تصورها - ما دام أنه لا فصل بين الديني والدنيوي وبين الزماني والروحي. وما يتجاهله هذا الخطاب هو كون العلمنة تأخذ في الغالب صورة خفية وغير واعية، وهي إلى جانب ذلك حركة تاريخية أكثر مما هي مسار وعي. ولهذا السبب بالذات لم تكن العلمانيات الغربية

ذات طبيعة أو وتيرة واحدة، بل تباينت أشكالها وألوانها، بحسب تعدد ملاسبات التجربة التاريخية من دولة قومية إلى أخرى، ومن حقبة تاريخية إلى أخرى. ولعل أكثر القوى الإسلامية معاداةً وتوتراً إزاء العلمنة قد تكون، بصورة غير واعية، حافزاً لها! فالخطاب الإسلامى المنكفى على معالجات طائفية ومذهبية يعمل، دون وعى، على تحويل المعطى الدينى إلى عامل انقسام فى اللحظة المذهبية الشيعية، ويضيق الحلَّ السنِّى إلى حدود مذهبية ضيقة، تحوّل المرجعية الإسلامية العامة من عامل إدماج وصهر إلى عامل تفرقة وانقسام. بما يعطى مبررات قوية للحل العلمانى، الذى يؤسّس مشروعية دعواه على مقولة الفصل بين الدينى والسياسى وبين الحيز الخاص وبين المجال العام، على اعتبار أن الدين مولّد للانقسامات الاجتماعية والتناحر السياسى بطبعه، ولذلك لا حل لهذه العضلة إلا باستئصال شأفته على طريقة البلاشفة الروس و«يعاقبة» الثورة الفرنسية، أو بتحييده ودفعه إلى الحيز الخاص وخلف الجدران السميكة للكنائس والمعابد لا غير كما تقترح ذلك الليبراليات الغربية غالباً. ومن مصادفات التاريخ أن أكثر القوى التى تستدعى الحل العلمانى يستدرجها «مكر التاريخ». بالتعبير الهيجلى (أو «السنن الكونية» بالتعبير القرآنى). إلى نهايات مفاجئة لم تكن واعية بها وبمآلاتها!

وترتبط العلمانية من وجهة نظر المسيرى بطغيان النظرة الإجرائية للعالم والوضع الإنسانى، أى تلك النظرة التى تبتغى المردودية والنجاعة دون اهتمام يذكر بالغايات والأهداف الكبرى. وعلى هذا الأساس يعرف المسيرى العلمانية بأنها رؤية معرفية إمبريالية ترمى إلى غزو العالم، أو ما يسميه «حوسلة» الوجود الإنسانى، بمعنى تحويل الوجود الإنسانى إلى مجرد وسائل وإجراءات مادية قابلة للحساب والضبط الكمى. وهذا ما يفسر تراجع المطلق الإنسانى، لصالح المطلقات المادية، مع تصاعد معدلات العلمنة، وتراجع المركز الإنسانى، الذى قامت عليه فلسفة الاستنارة الغربية فى المراحل المبكرة للحدثة، لصالح عالم الوسائل والأشياء. فقد بدأت متتالية العلمنة بالتزعات الإنسانية التى تُجَلِّ الوجود الإنسانى، وتراهن على إحلال الإنسان فى مركز العالم كسيد على نفسه ومصنوعاته بدلاً عن عالم الإله. ولكن مع تقدم مشروع الحدثة وتصاعد حركة العلمنة، تراجع المطلق الإنسانى لصالح

المطلقات المادية غير الإنسانية، مثل الدولة القومية ومنطق السوق والاستهلاك. فهناك ميل عام لدى الخطاب الليبرالي في مرحلته المتقدمة إلى استبدال مصطلح «المستهلك» - ومقابلته: «المنتج» - بمصطلح «المواطن الحر والرشيد» الذى كان عماد الفكر التنويرى. وبالتالي اختزلت كلمة المواطنة - وما تحملها من دلالة سياسية ومدنية - لصالح البعد الاقتصادى القابل للضبط والتنميط، فأصبحت الحرية تعنى حرية المستهلك فى اختيار ما يروق له من البضائع المعروضة فى السوق الرأسمالية. ورغم أن هذه الحرية المزعومة ليست إلا وهماً مخادعاً، بحكم عمليات التنميط، وقدرة السوق الرأسمالية على التحكم فى البواعث النفسية ومخازن لا وعى المستهلكين - على النحو الذى بينه ماركوز بصورة جيدة فى كتابه *الإنسان ذو البعد الواحد*؛ فإن مقولة المستهلك الحر والواعى والرشيد ما تزال هى المسيطرة على الخطاب الليبرالى فى نسخته الأمريكية خاصة. ومن هذه الناحية تعتبر الحضارة الغربية فريدة من نوعها، من وجهة نظر المسيرى؛ لأنه «الأول مرة فى تاريخ الإنسان يُلقى الهدف والغاية، ويتحرر المطلق منهما (فيصبح «لوجوس» بلا «تيلوس»)، وميتافيزيقا بدون أخلاقيات». وهذا هو الإدراك الأساسى الكامن وراء عالم ما بعد الحداثة، فهو عالم صُغى وطُهر تماماً من المطلقات والمرجعية النهائية» (١/ ٢٧٥).

وفى إطار العلاقة الوثيقة التى يقيمها بين حركة العلمنة وما يسميه بـ «الحوسلة» يؤكد المسيرى أن هذه الظاهرة تتجلى، أشد ما تتجلى، فى ثلاث تجارب فى العالم الحديث، هى اللحظة السنغافورية (نسبة إلى سنغافورا) التى يظهر فيها الإنسان الاقتصادى، واللحظة التايلاندية ويظهر فيها الإنسان الجسمانى، واللحظة النازية والصهيونية التى يطفو فيها الإنسان الطبيعى المادى. فسنغافورا، هذا البلد الآسيوى الصغير الذى لا يُعرف بسوابق حضارية، أو ذاكرة تاريخية، أو منظومات قيميّة راسخة - يُختصر الإنسان فيه فى المشهد الاقتصادى الإجرائى، أى باعتباره وحدة اقتصادية مبرمجة على الإنتاج والاستهلاك وسوق العرض والطلب لا غير. أما فى تايلاند فقد تحوّلت تجارة البغاء إلى كونها مصدراً رئيسياً للدخل القومى، وتحوّلت فيها «الأجساد المعلنّة» إلى بضاعة تداولية خاضعة لمعدلات العرض والطلب، شأن أية منتجات صناعية

أخرى، وبذلك أصبح من قبيل المستحيل تصور هذا البلد الآسيوى دون تجارة البغاء واللوبيات المرتبطة به. أما الإنسان فى اللحظة النازية والصهيونية فقد تحوّل إلى مادة محض وقوة إمبريالية كاسحة، ذلك أن التجربة النازية - كما يذكر المسيرى - هى التجلى الأبرز للإنسان الطبيعى المادى، وللمرجعية الأخلاقية الحالّة فى إرادة السيطرة والقوة، ولهذا نُظِرَ إلى البشر جميعاً باعتبارهم مادة توظيفية واستعمالية خاضعة لمعادلة القوى والأصلح، وبذلك طُبِّقت أساليب الترشيذ العقلانى الدقيق بهدف التمييز بين البشر النافعين وغير النافعين من منظور مادى إنتاجى. أما التجربة الصهيونية (التي يدمجها المسيرى مع النموذج التفسيرى للنازية) فقد نظرت إلى الأرض الموعودة باعتبارها خالية من الشعب، وتحوّل أهلها إلى مجرد مادة بشرية خاضعة لكل أساليب التوظيف والاستعمال الإجرائى.

وما هو مشترك بين هذه التجارب الثلاث، رغم ما يبدو بينها من اختلاف وتباعد، هو المشترك العلمانى الوظيفى، ممثلاً فى النظرة المادية الحولية للإنسان بعيداً عن الغائية الأخلاقية وقيم التجاوز. «فالإنسان فى اللحظة السنغافورية يتحول إلى طاقة إنتاجية، وإلى قدرة شرائية، تصب فى عملية الإنتاج والاستهلاك القومى. بينما تحول فى اللحظة التايلاندية إلى طاقة جنسية تقدم خدماتها للمستهلكين من السياح، فتُحسّن الدخل القومى وتعدّل ميزان المدفوعات لحساب الوطن. وفى اللحظة النازية والصهيونية، يتحول الإنسان غير النافع (اليهودى، فى اللحظة النازية، كمادة بشرية فائضة) إلى مادة استعمالية تزداد إنتاجيتها فى معسكرات الاعتقال والسُخرة فى الدولة الصهيونية، أو يتم التخلص منها فى معسكرات الإبادة حسب مقتضيات الأمور» (٢٧٨/١).

ويمكن أن نضيف فى هذا الصدد لحظة أخرى من تجليات العلمنة هى التى يمكن تسميتها بالإجرائية الدينية، والتى تبرز أشد ما يكون فى التجربة الأمريكية. وإلى حد كبير فى التجربة الصهيونية. حيث لا ينظر إلى الحقيقة الدينية من جهة قيمتها الأخلاقية والروحية المتجاوزة، بل من جهة وظائفها الذرائعية فى مجال الحياة

الفردية والعلاقات الاجتماعية أو في المصلحة القومية . فإذا كان المقدّس الدينى ، بحسب المنظور البرجمائى الأمريكى ، يساعد على تسكين الضمائر المعطوبة ، وسدّ بعض حاجاتها النفسية المتعطشة للمطلق ، بما يعينها على استعادة توازنها الداخلى ، فلا ضيّرَ فى الاعتراف بدوره . وإذا كان المقدس الدينى يساعد على تحسين أداء المؤسسات الاجتماعية وشد النسيج الاجتماعى ، سواء كان ذلك فى مجال التعليم أو الأسرة ، فهو أمر مرغوب فيه . وقد يصبح الدين حاجة حيوية وضرورية إذا كان يساعد على تحسين أداء الجيش الأمريكى وقدراته القتالية ، ولذلك لم تتردد الإدارة الأمريكية فى انتداب رجال دين مسيحيين ويهود - وحتى أئمة مسلمين - داخل الجيش الأمريكى ، لما يولّده ذلك من استقرار نفسى بين أفراد الجيش الأمريكى وتحسين فاعليتهم القتالية . أما فى التجربة الصهيونية فقد تمّ التعاظم مع الدين اليهودى والموعودات التوراتية كمادة وظيفية لخدمة المجد القومى الصهيونى وتسويق السيطرة والتوطين الاستعماريين ، ولذلك لم يرَ زعماء المشروع الصهيونى حرجاً فى توظيف الأساطير اليهودية ، واستدعاء النصوص التوراتية فى خدمة المشروع الصهيونى رغم توجّهاتهم الإلحادية . فمن زاوية الرؤية البرجمائية لا تختلف وظيفة رجل الكنيسة عن وظيفة البيروقراطى الإدارى أو المهندس الميكانيكى أو تقنى الحاسوب الآلى . وقد ذكر الفيلسوف الأمريكى رورتى - أهم ممثل لما يسمّى بالبرجمائية الجديدة - أن الإكليروس لم يعد له دور فى المجتمع الليبرالى فى مرحلته المتقدمة ، ليس لأن الإله ليس موجوداً (فوجود الله من عدمه ليس له معنى من وجهة نظر الدلالة اللغوية التى تستند إليها البرجمائية الجديدة!) بل لأن وظيفته الاجتماعية أصبحت عديمة الفائدة والجدوى ، وبالتالي أصبحت سلطة الإله التى يُحيل إليها هى الأخرى فاقدة للمشروعية الاجتماعية!

من الصلاية إلى السيولة الكاملة

من المعلوم أن التراث الفلسفى الغربى - على ما بينه الدكتور المسيرى - أقام صرحه على أساس اتجاهاين متقابلين : اتجاهاً أول تمحور حول نزعة إنسانية صلبة ، تنظر إلى

الذات الإنسانية باعتبارها ذاتاً قصدية وإاعية ، على النحو الذى أشارت إليه فلسفة ديكرات منذ وقت مبكر ، مقيمة علاقة تقابلية حادة بين الذات الإنسانية التماهية فى الوعى والإرادة وبين الوجود الطبيعى الخارجى ، متطابقاً فى الامتداد الهندسى الرياضى ، مراهناً على غرس الإنسان فى قلب العالم ، وجعله سيد الطبيعة ومالكاً لها - على حد تعبيره . - وقد مثلت فلسفة الوعى لاحقاً ، من الذاتية المتعالية عند كانط ، إلى الذات المطلقة عند هيجل ، إلى الذاتية القلقة عند سارتر ، امتداداً للفلسفة الديكراتية المتمركزة حول مقولتى الوعى والإرادة .

أما الاتجاه الثانى ؛ فهو يتمركز حول الطبيعة/ المادة مصدراً للقيمة والمعنى ، معتبراً الإنسان مجرد حلقة من حلقات الواجهة المادية لا غير . ولعل أول الآباء المؤسسين لهذا النمط من التفكير فى العصر الحديث هو إسبينوزا ، الذى عمم الامتداد الهندسى الرياضى إلى كل مناحى الوجود الإنسانى والمجال الكونى ، مزيلاً بذلك الحدود الفاصلة بين الله والطبيعة والإنسان ، ومن ثم مفككاً ما تبقى من ظلال الثنائية الديكراتية ، وقالاً مركز المعادلة من النزعة الإنسانية الصلبة المنغرس فى العالم ، إلى نزعة مادية صارمة لا ترى فى العلة الأولى سوى أكثر الحلقات المادية صلابة وحتمية ، وترى الإنسان مجرد حلقة من الحلقات المادية . فإذا كانت الحرية بالمنظار الكانطى مثلاً هى تجاوز حالة الضرورة الطبيعية ، وقدرة الذات المتعالية على تأسيس القيمة المعرفية والتشريع الأخلاقى الحر ؛ فإنها عند إسبينوزا ليست شيئاً سوى الوعى المطلق بالضرورة وحتمية القوانين الطبيعية . وقد عمل الفيلسوف الألمانى هيجل فى القرن التاسع عشر على استكمال المسار الذى دشنته سلفه إسبينوزا ، بدفع النظرة الحلولية المادية إلى حدودها النهائية فى إطار فلسفة حلولية ، تبدو روحانية صوفية فى مظهرها الخارجى وفى مصطلحاتها المستخدمة ، ولكنها مادية فى جوهرها .

تشأ فى إطار هذه المنظومة العلمانية الشاملة - كما يذكر المسيرى - حالة استقطاب حاد بين نموذجين فى التفكير الفلسفى : نموذج أول يتمركز حول الذات الإنسانية المطلقة التى تصبح مرجعية ذاتها والكون ، ونموذج آخر متمركز حول الطبيعة المادة

المطلقة. ولكن غطت الواحدة المادية - على ما يذكر المسيرى - هو الذى يستأثر بالمجال الثقافى الغربى فى نهاية المطاف، إذ يتراجع النموذج المتمركز حول الإنسان لصالح النموذج الطبيعى / المادى. لذلك ظهرت بالتوازي من ذلك تَرَعاتٌ واحدة معادية للإنسان، شكَّكت فى مقولات الوعى والحرية لصالح القوى الباطنة «وغير العقلية»، كما شكَّكت فى قدرة الإنسان على توليد المعنى والغاية بفعل جهده الذاتى لصالح القوانين المادية الصارمة. ومع تصاعد حركة التحديث والعلمنة غلبت النماذج الكمية التكنوقراطية على حساب فلسفات الوعى، وبذلك انتصر الموضوع على الذات، وانقلبت المصنوعات على صانعها، «وبالتدرج تراجع النموذج المتمركز حول الإنسان، وتزايد المتمركز حول الموضوع، وانتهى الأمر بظهور نزعة واحدة مادية معادية للإنسان تطالبه بأن ينفضَّ عن نفسه وهم الكون المتمركز حول الإنسان، والوهم الهيومانى القائل بحرية الإنسان وبمقدرته على توليد معياريته وغاياته من داخل ذاته. وتُبيِّن له أن الطريق الوحيد هو أن يذعن للقوانين المادية الحتمية المنفصلة عن القيم والغايات الإنسانية (وهو ما يعنى النفى الكامل للحرية)، وأن يستمد منه معيارته. ثم سادت النماذج الكمية التكنوقراطية» (٢٨٣/١).

أما فى المرحلة المتقدمة للحدثة فتغيب كل المراكز الإسنادية، وتذوب الحدود الفاصلة بين الذات والموضوع، ويبن دائرة العقل واللاعقل، ومن ثم تهتز المراكز واليقينيات الكبرى (أو «الحكايات الكبرى» بتعبير جون فرانسوا ليوتار) التى قام عليها فكر الحدثة، لصالح ما أسماه المسيرى بالسيولة الكاملة، فتختفى فى نهاية المطاف النماذج الثنائية والواحدة المادية لصالح فكر لم يعد يعترف بالثنائيات والمقابلات الأفلاطونية أصلاً.

ورغم أن ملامح السيولة كانت ضامرة فى الفكر الغربى؛ إلا أنها طَلَّت على السطح الخارجى منذ بدايات القرن التاسع عشر، ثم استأثرت بالمشهد الفلسفى الفكرى منذ خمسينيات القرن الماضى (أى القرن العشرين). فالانتقال من مرحلة الحدثة إلى ما بعد الحدثة - كما يذكر المسيرى - هو انتقال من مرحلة مادية صلبة

ورثت مقولات الأفلاطونية ممزوجة بالتراث المسيحي ، إلى مرحلة مادية سائلة تشبه إلى حد كبير التراث الفلسفي السوفسطائي . وقد بدأ هذا التحول في سياقات الوعي الفلسفي الغربي مع الفيلسوف الألماني نيتشه - الذي يعدّه المسيحي أبّ السبيلة الفلسفية بامتياز - ، وهو الذي ترك بصماته في فلسفة التفكيك والهدم ، وفي النزعات العدمية التي برزت بشكل واضح منذ مطلع القرن العشرين . ولهذا السبب متوقف مطولاً عند اللحظة النيتشوية بحكم تأثيراتها الواسعة في مسار الوعي الفلسفي الغربي ، وهي تأثيرات واضحة اليوم في مختلف مناحي الحياة الثقافية الغربية .

لقد استهدفت مطارق النقد النيتشوي زعزعة اليقين الغربي في القيم الكبرى التي تأسس عليها عصر الحداثة ، وفي مقدمة ذلك : مفهوم العقل ، وفلسفة الذات والوعي ، وأيديولوجيا التقدم ، وغاية التاريخ . إذ وضعت الفلسفة النيتشوية على رأس أولوياتها قلب الأفلاطونية ، التي يجعلها نيتشه بمثابة البنية العامة للفكر الميتافيزيقي والديني القائم في جوهره على ثنائيات أخلاقية ومعرفية ، وليست مجرد مدرسة مخصوصة في تاريخ الفلسفة . بل إن المسيحية من وجهة نظره ، ليست إلا أفلاطونية كتبت بلغة مجازية مبسطة لا غير ! . ما هو مشترك بين الفلسفة الأفلاطونية - التي هي بنية الفكر الميتافيزيقي عامة - واللاهوت المسيحي ، على ما يذكره نيتشه ، هو إقامة متقابلات ثنائية صارمة لنظام الوجود والمعرفة ، مع نظرة سلبية وزهدية إلى كل ما هو حسي مادي ومتغير لصالح عالم أخروي ثابت وأزلي .

من هنا استهدف نيتشه في عمله النقدي الجذري تفكيك مجمل الثنائيات الأخلاقية ، وفي مقدمة ذلك قيمتا الخير والشر ، باعتبارهما عماد الفكر الديني وأساس الميتافيزيقي ، ذلك أن الفلسفة الغربية من وجهة نظره ليست سوى ثيولوجيا منمقة لا غير . فقد راهن نيتشه على ضرب الثنائيات الوجودية والأخلاقية التي تمثل دعامة الفكر الفلسفي ، مثل المقابلة بين الحقيقة والخطأ ، والحسي والعقلي ، والظاهر والباطن ، والروح والجسد ، مع إعادة الاعتبار لـ «مكبوتات» الفكر الأفلاطوني المسيحي - كما يقول - ، أي عالم الظواهر والحس وقوة الجسد . فإن قلب الأفلاطونية

من وجهة نظر نيتشه هو أن نزعزع المثال الأفلاطوني القائم على مبدأ الهُوية والثبات، وأن نؤكد مقابل ذلك قوة النَّسخ المشوهة («السيملاكر» بتعبير أفلاطون)، وثرء عالم الظواهر والحس والجسد، أى تحويل العالم إلى شبكة من السطوح التى لا عمق ولا ماهية لها على حد تعبيره. ففى مقابل هذه الثنائيات الأخلاقية، التى تطبع الفكر الفلسفى والدينى، راهن نيتشه على إعادة وصل الفكر بمجرى الحياة فى حركة تدفقها وسيلانها الأبدى، بعيداً عن مفهوم الفضيلة الزهدية وكل الثنائيات الأخلاقية والزهدية.

لقد استفرغ نيتشه نظام الوجود والمعرفة من دواخله وأعماقه، ولكنه استبقى عنصرين يُعدّان أساسَ فلسفته. أو لنقل: أساس الميتافيزيقا النيتشوية.. هما: إرادة القوة، والعودُ الأبدى. لإرادة القوة تعبّر عن نفسها كخاصية أساسية لنظام الوجود، وهى التى تكشف حقيقة الوجود بما هو قوةٌ خالصة. أما نظرية العودُ الأبدى فهى التى تحدّد الكيفية التى يشغل بها الوجود، أو الطريقة التى تبدو فيها إرادة القوة كضربٍ من التدفق والسيلان الأبدى الذى لا يعرف بداية أو نهاية لمسار سابق. وهكذا يمكن القول هنا إن نيتشه ابتدع إرادة القوة رداً على الطرح الفلسفى الذى يذيب الوجود فى العقل، أو يطابق بين نظام الوجود ومقولات العقل. كما أنه ابتدع نظرية العود الأبدى لضرب فكرة البداية والنهاية، أى غائية الحركة التى تُعدّ أساس كل فكر دينى وأخلاقى. فقد رفض نيتشه القول بمنطقية الوجود، أى اعتبار الحقيقة شكلاً من أشكال المطابقة بين الفكر والوجود استناداً إلى آليات الاستدلال المنطقى. مقابل ذلك يؤكد نيتشه على الشروط الحيوية لإنتاج المعرفة والقيم الأخلاقية، هذه الشروط الحيوية التى تعبّر عن نفسها كتجليات مختلفة لإرادة القوة. فالنماذج المنطقية الصارمة التى يستخدمها الفلاسفة ليست إلا شبكة من الإسقاطات الحيوية على الوجود، أو هى إرادة قوة مريضة ومتدنية. على حد تعبيره. تعمل على الخط من قيمة الحياة استناداً إلى مقولات المنطق. فالنماذج المنطقية التى منحها الفلاسفة درجة اليقينية والكونية المتعالية لا تملك. من وجهة نظر نيتشه. أية قيمة وجودية؛ لأنها مجرد أدوات ذرائعية فى خدمة مصالح ورهانات حيوية، وعلى هذا الأساس فإن مقولات العقل يمكن أن تكون سماً زعافاً. على

حد تعبيره - إذا ما حطت من قيمة الحياة، كما يمكن أن تكون أداة ناجعة إذا ما ساعدت على الارتقاء بنمط الحياة. يقول نيتشه: «لا شيء يُثبت أن نماذجنا المنطقية يمكن أن تكون كونية وضرورية، لقد منحناها مطلقاً ثقتنا لأننا لا نستطيع أن نحيا دونها، ولكن الحياة ذاتها لا يمكن أن تكون إثباتاً منطقياً»، بمعنى أن الحياة، من وجهة نظر نيتشه، لا يمكن اختزالها في آليات الاستدلال المنطقي ونماذج الفكر؛ لأنها وجودٌ حىٌ، وصراعٌ مراكز قوى متداخلة ومتعددة.

ففى مقابل آلة الاستدلال المنطقي، التى منحها الفلاسفة درجة اليقينية المطلقة، يستند نيتشه إلى المنظورية المعرفية التى تتعاطى مع العالم أو نص الوجود - بما فى ذلك النص المكتوب - باعتباره ضرباً من المجازات والأعراض الدالة التى تخضع لسلسلة غير متناهية من المنظورات والقراءات التأويلية. فما من قراءة تأويلية إلا وقد سبقها قراءات تأويلية، كما أنها لا يمكن أن تكون القراءة النهائية والأخيرة. أن نؤكد نص الوجود، ونصنع المعنى والحقيقة، من وجهة نظر نيتشه، هو أن ندخل فى علاقة منظورية ذات طبيعة جمالية مع نص الوجود. وعلى هذا الأساس أثنى نيتشه، منذ أعماله المبكرة، على فلاسفة الإغريق الأوائل، الذين كانوا يحددون نمط علاقتهم بالآلهة ونظام الوجود عامة بصورة جمالية متحركة، وفى تناسق تام مع متعة الحياة، بعيداً عن القوالب المنطقية للفلاسفة.

تعتبر اللحظة السقراطية ثم الأفلاطونية من وجهة نظر نيتشه علامة بارزة فى انحطاط الوعى الفلسفى، بحكم الهوة التى أوجدها هذان الفيلسوفان بين الفكر وحركة الحياة، وبسبب تعلقهما بمفهوم الفضيلة الأخلاقية بعد إكسابها طابعاً منطقياً كونياً، رداً على الطرح الهرقليطى الذى يؤكد على طابع الصيرورة والحركة المتدفقة بلا نهاية، والطرح السوفسطائى الذى ينفى مبدأ الثبات فى مجال المعرفة والقيم، رداً ذلك إلى الفاعلية البلاغية للغة، لا التحديد الأنطولوجى. فلم تُبق فلسفة نيتشه من الوجود سوى طابعه العَرَضى - نافياً فى الوقت نفسه مبدأ المقابلة أصلاً بين الجوهرى والعَرَضى -، ولم تستبق من المعرفة والقيم غير طابعهما النسبى المتحول. فالدلالة المعرفية والأخلاقية من وجهة نظر نيتشه تبقى خاضعة فى نهاية المطاف للذات المؤولة

فى لعبة هدمها وبنائها، بما يشبه العمل الجمالى والفنى الذى يتسم بالحركة واللاتحُد. وهذه الذات المؤوَّلة، من وجهة نظر نيتشه، ليست مركزاً ثابتاً ومتماسكاً على الطريقة الديكارتية أو الكانطية، التى تؤسّس يقينيها وامتلاءها سواء عبّر امتلاك أدوات المنهج الصارم، أو امتداداً إلى مبدأ تعالى، الذى يمكن الذات من تجاوز شروطها التاريخية والطبيعية، بل هى مجرد مرجع إسنادى متغيّر ومتحرّك بحسب مقتضيات اللعبة التأويلية. الذات المؤوَّلة هى نفسها. حسب ما يصرّح نيتشه فى العديد من المواضع. متوجّ إرادة القوة والفعالية التأويلية، وليست تحديداً جوهرياً عقلياً. الذات المؤوَّلة ليس لها فيما تقرأ فى نص الوجود عامة والنص المكتوب خاصة غير شروطها الحيوية، أى إرادة القوة المنعكسة على النص، سواء كانت فى صيغتها الإثباتية الفاعلية. التى يسميها «إرادة ديونوزوس الإثباتية» (نسبة إلى ديونوزوس أحد آلهة الإغريق القدامى)، أو إرادة قوة سلبية ونافية للحياة. يسميها «إرادة ألولوس» (أحد آلهة الإغريق).. يقول نيتشه: «إن الإنسان لا يجد فى الأشياء فى نهاية المطاف غير ما صنعه هو بنفسه، وما يعثر عليه يسمّى هنا حباً، ديناً، مَرَحاً... إلخ». الوجود ليس موضوعاً أو ماهية تقف فى وجه الذات، بل هو مجرد سطوح وأعراض ذاك لا عمق ولا ماهية لها. فما من سطح إلا ويُحيل إلى سلسلة لا متناهية من السطوح الأخرى، وما من تأويل إلا وهو متوجّ تأويلات سابقة؛ لأنه لا توجد دلالة أولى أو قيمة أخلاقية «أصلية».

وتمثل صيحة «موت الإله» التى جُلجل بها نيتشه تطويحاً بجميع المرتكزات المؤسّسة للمعرفة ومجال القيم، ومن ثمّ فتَح المجال على مصراعيه أمام نزعة عدمية جذرية، لا تعترف بالغايات والأسس أو بالثنائيات الأخلاقية والوجودية. كما أنها تمحل إعلاناً عن تصدّع جميع الضمانات المؤسّسة للمعرفة، وتطويحاً بجميع المرتكزات والماهيات الوجودية، بما فى ذلك الإنسان نفسه، الذى أصبح هو بدوره مجرد لعبة تأويل غير ثابتة أو مستقرة!

يقدم نيتشه جلجلة موت الله على شاكلة نبوءة جديدة شبيهة بنبوءة الديانات الكبرى! ولذلك استخدم نيتشه لغة شبيهة بلغة الأناجيل، فى مجازية صورها، ولعبة الإحالات والخيالات المخترنة فيها. فقد كتب نيتشه فى وقت مبكّر ومنذ أول أعماله

مولد التراجيليا: «إننى أعتقد فى المقولة الألمانية القديمة: كل الآلهة يجب أن تموت». وفى مقطع آخر من كتابه العلم المرح جاهر نيتشه بنبوءته الإلحادية على لسان الرجل المجنون. وهو صورة مجازية أخرى للإنسان الأسفى الذى يدخل زحام السوق حاملاً فانوساً بين يديه ثم يصرخ: «أين ذهب الإله؟.. دعونى أقول لكم: لقد قتلنا الإله، ونحن كلنا قتلناه». وفى موضع آخر من الكتاب يقول: «إن الحدث الأكبر اليوم هو موت الإله... ذلك أن الاعتقاد فى الإله المسيحى أصبح غير قابل للاعتقاد، هذه الحقيقة أصبحت اليوم تلقى بظلالها الأولى على أوروبا»⁽¹⁾.

لا يقول نيتشه بعدم وجود الإله، بل بموته. بمعنى أن فكرة الإله على نحو ما يذكر، قد أصبحت هامشية وعديمة الفائدة، وبالتالي فمن الواجب التخلص منها، لأن هذه الفكرة تستدعى ضرورة الخطأ من شأن الوجود الإنسانى ومن قيمة الحياة، فكلما حضر الإله كلما تدنَّى العالم على حد تعبيره. ورغم أن نيتشه يتحدث غالباً عن موت الإله اليهودى والمسيحى، إلا أنه يقصد بذلك كل أشكال التعالى القائم على تشطير الوجود إلى عالم فوقى كامل وثابت، وعالم دنيوى متحرك وناقص، وما يستتبع ذلك من مقابلات أخلاقية بين الخير والشر، والجميل والقيح، والصدق والكذب. فهذه المقابلات الأخلاقية ليست تحديدات وجودية ثابتة من وجهة نظره، بقدر ما هى رموز تأويلية لها مسار وتاريخ. ولذلك عمل نيتشه فى كتابه أصل الأخلاق على البحث فى الأصول التكوينية لمثلثي الخير والشر، مبيّناً مسار تطورها وتحولاتهما، استناداً إلى معادلة العلاقة بين الضعفاء والأقوياء.

إن تفكيك بنية الفكر الميتافيزيقى - وهى المهمة الكبرى التى وضعها نيتشه فى أولويات مشروعه الفلسفى - تقتضى أولاً وقبل كل شىء تفكيك مركزه الإسنادى، أى فكرة الإله؛ لأن الميتافيزيقا الغربية من وجهة نظره ليست سوى ثيولوجيا متخفية. وهى إلى جانب ذلك «العلم» الذى يتعاطى مع الأوهام والأخطاء الأساسية وكأنها حقائق كلية وثابتة، وذلك بسبب عملية الخلط التى تطبع الميتافيزيقا بين الوجود واللغة، فتتخيل المواضع اللغوية التى تستخدمها تعبيراً عن مواضع

(1) Hammer of Gods : Selected Writings by Nietzsche, (London 1996) p29 .

خارجية ثابتة وجوهرية، لا مجرد رموز اعتباطية. وعلى هذا الأساس تحدث نيتشه عن الميتافيزيقا باعتبارها مجرد هراء حول ما لا وجود له، أى أنها حديث حول الفراغ والعدم! . فمع تفكيك فكرة الإله يصبح العالم فاقداً لكل أساس أخلاقي ومستند وجودي، ويستحيل الأمر مشهداً تأويلياً منظورياً لا غير، وهو ما يبين درجة التقاطع بين النزعة الإلحادية الجفرية والنزعة العدمية فى فكر نيتشه. ذلك أن غياب فكرة الإله يُفقد العالم الدلالة والغاية، كما أنه يجرد الإنسان من مركزيته الكونية لصالح دوامة الفراغ العدمى. ففى مؤلفه الشهير إرادة القوة ذكر نيتشه أن العدمية تعنى حركة الإنسان من المركز باتجاه المجهول، بما يشبه حركة التيه والضياغ. فبغياى المركز التوجيهى تتداخل الاتجاهات والمسارات، إلى الحد الذى لا يعود من الممكن التمييز بين اتجاه فوقى أو سفلى، وما إذا كان تقدماً أو تراجعاً. وهذا الأمر يشبهه نيتشه بالاكشاف الكوبرنيكى، الذى أفقد الإنسان كبرياهه النرجسى من خلال زعزعة فكرة مركزية الأرض.

وهذه الحالة العدمية يعدّها نيتشه مساراً طبيعياً لحركة القيم الغربية ذاتها، حينما تعيد التفكير فى نفسها فتكتشف أن جوهرها هو الفراغ والعدم. وهى، إلى جانب ذلك، علامة على ارتقاء ونضج الوعى! . ولذلك فإن شخصية زرادشت- التى جعلها نيتشه «النبى المبشّر» بمشروعه الإلحادى- تستقبل هذه العدمية بحركة من الرقص والضحك، أى بمظاهر احتفاء وبهجة بالغة. من هنا تبقى مهمة الإنسان الفاعل والخلاق- بتعبير نيتشه- هى التعايش الإيجابى مع هذه الحالة العدمية، بتحويلها من عدمية سلبية وقلقة إلى عدمية إثباتية كاملة، أى أن يعيد تشكيل الحالة العدمية إلى مشهد جمالى فيثبت الحياة فى براءتها وطبيعتها. ويذكر نيتشه أن ظاهرة غياب الإله قد بدأت تفرغ آذان الإنسان الغربى بصورة مدوية، ولكنها مع ذلك تبقى ظاهرة مستقبلية وحتمية، ولذلك لا يتردد نيتشه فى تسمية نفسه «فيلسوف المستقبل».

بشئ من المقارنة هنا بين التحليل الفيرى لنظرية العلمنة والتحليل النيتشوى، فإننا نلاحظ قدراً كبيراً من التشابه بينهما. ومن المعلوم فى هذا الصدد أن فير قد تأثر إلى حد كبير بسلفه نيتشه، خصوصاً فى مؤلفاته الأخيرة، على النحو الذى يبرز

بصورة واضحة فى رسالته الصغيرة المعنونة بـ المهمة العلمية، حيث تبنى فيبر منظوراً ذاتياً للقيم فى إطار نزعة علمية نيتشوية. ولعل الفرق الوحيد بينهما هو كون نيتشه جاهر بتوجهه إلحادى جذرى، مرهناً على تصفية ما تبقى من أطلال الإله. فى حين أن فيبر اعتبر غياب الآله مساراً طبيعياً من داخل مسار الحداثة ذاتها. وهو وإن لم يقل بموت الإله بصورة تامة على نحو ما ذهب إليه نيتشه، إلا أنه يقول بضمور حضوره وهامشية دوره فى المرحلة المتقدمة للحداثة، وإذا ما بقى له من دور، فهو لن يتجاوز تسكين الضمائر الهاربة من زحمة النظام الرأسمالى وروحه الإجرائية المادية القاسية. فبينما يرى نيتشه العلمنة الإلحادية نتيجة طبيعية من داخل مسار الوعى الأخلاقى والفلسفى، حيث تكتشف القيم الأخلاقية بمقتضى وعيها الذاتى. هشاشة الأخلاق الدينية ووهمية فكرة الإله؛ فإن فيبر يصل إلى ذات النتيجة تقريباً، ولكن مع التأكيد على القول بأن ذلك هو حصيلة تأثيرات متداخلة ومتراصة من مسارات الوعى الثقافى والبنى الاجتماعية، التى تأخذ تعبيرها المكثف فى النظام الرأسمالى والمؤسسات البيروقراطية.

لم تكن فلسفة نيتشه مجرد حدث عابر فى تاريخ الفكر الغربى الحديث، ولا مجرد مدرسة أضيفت إلى سابق المدارس الفلسفية الغربية، بقدر ما مثلت منعطفاً حاداً فى مسار الوعى الغربى، لما أحدثته من رجأت هائلة لقيم التنوير. التى قامت على أساسها تجربة الحداثة الغربية، وفى مقدمة ذلك مفهوم العقل ومركزية الإنسان وغائية التاريخ.. وبذلك صفت الفلسفة النيتشوية ما تبقى من مكونات مسيحية معلمة لصالح نزعة إلحادية جذرية، وهزت اليقين العقلانى لصالح متزع علمانى شامل. فقد ترك نيتشه بصماته الفكرية فى مختلف مناحى الثقافة الغربية، كما سجل حضوراً متزايداً فى الوسط الفلسفى الألمانى والفرنسى ومجمل الفضاء الأوروبى والأطلسى عموماً، خصوصاً بعد الحرب العالمية الثانية التى غدت مناخ القلق والفراغ العدمى، توازياً مع اهتزاز اليقين بالقيم الثقافية للحداثة الغربية.

وقد عمل هايدجر - أهم فلاسفة الألمان فى القرن العشرين - على تمديد المشروع النيتشوى إلى نهاياته القصوى تحت عنوان مجاوزة الميتافيزيقا وهدمها، فى إطار

إعادة التفكير فى بنية الوجود، أو الأنطولوجيا الأساسية. ورغم أن هايدجر وجّه نقدًا حادًا لسلفه نيتشه، معتبراً إياه مجرد لحظة فى مسار اكتمال الميتافيزيقا الغربية الحديثة وفلسفة الذات الديكارتية-التي يسميها بميتافيزيقا الذاتية-، لأن نيتشه من وجهة نظره راهن على إحلال الإنسان محلّ الإله والأرض محلّ السماء، كما عمل على استبدال قيم إرادة القوة والإنسان الأسمى بالقيم المسيحية. رغم كل هذا النقد الحاد فإنه كان فى حقيقة الأمر قد «ابتلع» الكثير من المقولات النيتشوية، بما فى ذلك توجّهه الإلحادى العلمى.

فمنذ كتابه الأول المعنون الوجود والزمان أفصح هايدجر عن مجمل رهانه الفلسفى المتمثل فى تقويض الميتافيزيقا وهدمها؛ لأنها من وجهة نظره ليست سوى سقوط فى الأخطاء الأساسية وفى دوامة الأوهام، بسبب عملية الخلط-التي تطبع كل خطاب ميتافيزيقى-بين الوجود الأساسى الأصيل وبين الوجود العرّضى. ومن ثمّ فإن مهمة الأنطولوجيا الأساسية التى تنتظر الإنجاز هى التفكير الأصيل فى البنية الصميمية للوجود، وذلك من خلال الرجوع إلى الورا، والتزول فى أعماق الميتافيزيقا لكشف أخطائها وأوهامها الأساسية.

تعمل الأنطولوجيا الأساسية على كشف حقيقة الوجود مجرداً من الحملات الوهمية للميتافيزيقا الغربية، وفتح أبصار الإنسان على بنية الوجود عارياً على حقيقته. ولذلك؛ فإن هايدجر يتناول الإنسان لا بوصفه موضوعاً مخصوصاً، أو مركز التفكير الفلسفى، كما هو شأن الخطاب الفلسفى الحديث، بل باعتباره نمطاً من أنماط الوجود، أو نافذة إطلال على «الوجود الأصيل»، أى من جهة كونه «دازاين» (وجوداً إنسانياً) على حد تعبيره. وهنا يقرب هايدجر الشاغل الفلسفى من التساؤل حول الإنسان، إلى التساؤل حول الوجود، الذى هو فى جوهره وجود متفتح على الفراغ والعدم المطلقين، ويبدو ذلك واضحاً من خلال إدخاله فكرة الموت كمكوّن صميمى لبنية الوجود الإنسانى. فالموت من وجهة نظر هايدجر ليس لحظة قادمة يتجه إليها «الدازاين»، بل هو ضرب من الوجود الذى يتخطّف الإنسان منذ لحظة ولادته، من حيث كونه كائنًا مسكونًا بروح الموت منذ قدومه للحياة.

يعتبر هايدجر العدمية حالةً فكرية ضاربة الجذور في مختلف مناحي الفكر الغربى. بما فى ذلك المسيحية ذاتها. منذ آلاف السنين، وليست مجرد موقف فردى عبّر عن نفسه مع إلحادية نيتشه وبعض فلاسفة القرن التاسع عشر. ذلك أن صيحة موت الإله، التى جُلجل بها نيتشه، تفصح - كما يذكر هايدجر - عن مصير ألقى منه من التاريخ الغربى، وهى حالة ترسم شخصها فى مختلف وجوه الحياة الغربى، حيث يتنكبّ الناس يوماً بعد آخر عن بيوت الطاعة الإلهية - على حد تعبيره -، ويحملون أعباء شاقّة، بعيداً عن الثقة العمياء فى الإله على المتوال الذى حددت أوصافه المسيحية. فالعدمية، من وجهة نظر هايدجر، هى المصير المحتمى الذى يترصّد الأزمنة الحديثة. وهى، تبعاً لذلك، من لوازم الروح التقنية، التى هى «ماهى» العصر الحديث الباحث عن السيطرة والقوة للفعل فى عالم الإنسان والأشياء، دون اهتمام يذكر بالغايات والأهداف.

بل إن هايدجر يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، معتبراً العدمية مصيراً كونياً كاسحاً، ملازماً لما يسميه «أوزية» الكون أو تفريجه، بسبب امتداد الروح التقنية. التى هى ماهية أوربا - إلى كل أطراف المعمورة الكونية. فكما أن ظاهرة تفريب الأرض حتمية وجودية، فكذا هو الأمر بالنسبة لمرادفها: العدمية والعلمنة.

ليس من العسير على المرء هنا ملاحظة ما بين هايدجر وسلفه نيتشه من مساحات تقاطع والتقاء. فرغم ما أبداه من تحفظات واعتراضات على أطروحاته، إلا أنه مع ذلك بقى نيتشويّاً بامتياز، وهو ما نلاحظه بصورة جلية فى نظيره لأخلاق العدمية والفراغ. فرغم اعتراض هايدجر على تناول الموضوع الخلقى كمبحث فلسفى قائم بذاته، إلى جانب اعتباره السؤال الأخلاقى الذى يبحث فى الغايات وأسس العمل هو أساس الميتافيزيقا، التى وضع على عاتقه مهمة تجاوزها وفضحها - إلا أن كتاباته لم تخلُ فى حقيقة الأمر من وجود متضمنات أخلاقية، وخاصة فى أحد مؤلفاته المتأخرة والمهمة، وهو رسالة فى التزعة الإنسانية، حيث يشرح هايدجر أخلاق العدمية والعبت بما يفوق عدمية نيتشه جذريةً وتطرفاً. فى هذا الكتاب دعا هايدجر إلى مسابقة لعبة الوجود فى لحظات اختفائه وتجليه، وذلك بتحرير الفكر من أسر

الأهداف والغايات؛ لأن «وجوداً بدون أساس، يستدعى فكراً بدون أساس» على حد تعبيره. ويستعمل هايدجر هنا مصطلحات صوفية مثل الانكشاف والتجلي والظهور والاختفاء، ولكن ضمن سياقات عدمية معلنة. الدازاين (الوجود الإنساني) لا يمكن أن يُطلَّ على نافذة الوجود إلا إذا تخلص من مطلب الأهداف والغايات وأصبح مثل الوردة تماماً تتفتح، وتُورق، ثم تذبل، دون أن تطرح سؤال الغايات والمبررات! هذا ما يجعل من فلسفة هايدجر توأماً مع التراث العدمي النيتشوي، مع دفعه إلى نهاياته القصوى.

وقد حاول الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو منذ أواسط القرن العشرين مزج التراث النيتشوي بنزعة بنيوية. ورغم أن فوكو يعترض على تصنيفه ضمن حيز مدرسي أو انتساب فكري محدد، فإن خياراته البنيوية في المرحلة المبكرة من حياته الفكرية لا يمكن إنكارها، على نحو ما يبرز في كتابه **الكلمات والأشياء**. فصيحة موت الإله التي جاهر بها نيتشه لا تعنى - حسب رأى فوكو - إحلال الإنسان محلَّ الإله. مثلما ذهبت إلى ذلك القراءة الهايدجرية لنصوص نيتشه - بل هي مؤشر على اختفاء الإنسان وموته تبعاً لموت الإله. ذلك أن غياب الإله يُفقد العالم ونظام المعرفة مجمل الضمانات التقليدية التي كانا يقومان عليها، بما في ذلك فلسفة الذات، التي هي بدورها مجرد فاعلية تأويلية ومتنوع غط معين من الخطاب الفلسفي إذ يؤكد فوكو أن الإنسان ولادةٌ حديثة العهد لا يزيد عمرها عن قرنين من الزمن. ويقصد بذلك أن ولادة الإنسان كذات وموضوع للمعرفة، على النحو الذي تبلور في مجال العلوم الإنسانية، إنما تعود جذوره إلى الحقبة الأنوارية، وتحميداً إلى التراث الكانطي، الذي جعل من الذات المتعالية أساساً وموضوع المعرفة، وبغياب هذا النمط من الخطاب سيختفى هذا الإنسان حتماً.

وفي نهاية المطاف يخلص فوكو إلى القول بأن فلسفة الذات التي سيطرت على الحقل الثقافي الغربي خلال القرون الماضية هي بصدد الأفول والتراجع، مع إبراز قوى وفواعل أخرى تفوق إرادة الإنسان وقدراته. ويعتبر نيتشه في مفهومه الجينينالوجي الذي أبرز الأصول التأويلية للأخلاق، وماركس بتأكيده على فاعلية

بُنِيَ التاريخ، وفرويد بإبراز قوة اللاشعور على حساب الشعور والوعى، يعتبر كل هؤلاء قد ساهموا بطرق مختلفة فى تفكيك الإنسان وإزاحته من المركز لصالح نظرية تأويلية جديدة، أو ما أسماه بنظام خطاب جديد مثل تحدياً حقيقياً لفلسفة الذات المتمركزة حول العقل والإرادة والوعى.

ومع الفيلسوف الفرنسى جاك دريدا يبلغ الفكر الغربى مرحلة السيولة الكاملة. كما يقول الدكتور المسيرى، حيث أصبحت مهمة الخطاب الفلسفى تقتصر على لعبة الهمد والتقويض، وذلك تحت عنوان فلسفة التفكيك، التى راهنت على إفراغ الوجود من دواخله وأعماقه، بتجريده من أية قصْدية فى الدلالة والمعنى بعد إدماجه فى لعبة الاختلاف الجندرى، بحيث تنفى كل الماهيات والمقابلات مع غياب الهوية وبروز قوى التشتت والاختلاف والتباين. لئن تركزت فاعلية الميتافيزيقا، كما يذكر دريدا، على إبراز مفاهيم الهوية والعقل والتطابق؛ فإن مهمة فلسفة التفكيك هى إعادة الاعتبار لمفاهيم الاختلاف والتعدد والسيولة، التى هى بدورها «مكبوتات» النص الميتافيزيقى.



ثانياً، تعقيب ونقاش

لا شك فى أن النموذج التفسيرى الذى استند إليه الدكتور المسيرى يمتلك صلاحية تفسيرية واسعة. وهو، إلى جانب ذلك، صاحب سبق فى علمنا العربى إلى تأمل ظاهرة العلامة على هذه الدرجة من الرصانة والعمق، ولذلك فإن أى عمل نقدى لفكر المسيرى يظل مدينًا لجهوده العلمية وتأملاته الثاقبة. ولكن ذلك لا يمنع من إيداء بعض الملاحظات التى تساهم فى تفعيل الحوار حول أطروحاته، بما يجعلها حية ومتفاعلة مع شواغل وتساؤلات القارئ العربى والمسلم، ذلك أن أى نص - سواء أكان فكرياً أم فلسفياً أم أدبياً، أم أى جنس من أجناس الخطاب - لا يكتسب فاعليته وحضوره إلا بما يثيره من حيرة وأسئلة لدى القارئ، حتى تكون علاقة القارئ بهذا النص من طبيعة حوارية تفاعلية، لا مجرد تلقٍ سلبى وميت.

الحلولية

إن ربط العلمانية بالحلولية يدل على مقدرة تفسيرية واسعة. ولكن الدكتور المسيرى مع ذلك لم يدقّق، بما فيه الكفاية، في ملايات هذه العلاقة في الفكر الإسلامى، بحكم أن جُلَّ اهتمامه تركّز على قراءة الأبعاد الحلولية في الفكر الغربى، وتأثيراتها اللاحقة في دفع خيارات العلمنة. فهل الروح الحلولية - التى طبعَت مسار الوعى الفلسفى والدينى الغربى، والتى تعقبها المسيرى منذ مرحلة الإغريق إلى العصر الحديث - تلخّص مسار الوعى الإنسانى بما فى ذلك الجانب الإسلامى؟ وإذا لم يكن الأمر كذلك، فما مواطن الالتقاء وأوجه الافتراق والتباين بين كُلٍّ من الحقلين؟ أتوجد ثمةُ خطوطٌ مقاومة وممانعة من داخل الفكر الإسلامى للحلولية بشكليها الروحانى والمادى، ومن ثمَّ لحركة العلمنة، أم أن المسار المتدفق للعلمنة لا يمكن أن تصمد أمامه أية حواجز أو موانع؟

لا شك فى أن القارئ المتفحّص للفكر الإسلامى يلاحظ قدراً كبيراً من التشابه بينه وبين الفكر الغربى فى العصر الوسيط، ويبدو ذلك واضحاً فى الحقلين الفلسفى الكلامى والصوفى خصوصاً. كما كان التراث الإغريقى فاعلاً ومؤثراً فى كُلٍّ من الثقافة الأوروبية المسيحية والثقافة العربية الإسلامية، إذ انتقل هذا التراث إليهما ممزوجاً بالأفلاطونية التوراتية المحدثّة، التى عم استثمارها داخل التيارات العرفانية الباطنية. فقد تسربت الروح الحلولية إلى الإسلام بتأثير المواريث الفارسية والهندية والهلنستية القديمة، وعبرّت هذه الروح الحلولية عن نفسها كأشد ما تكون فى خطاب المتصوفة وفلاسفة الإشراق. وقد امتلك التصوف حضوراً قوياً وسطوة هائلة، خاصة بعد تحوله إلى حركة اجتماعية منظمّة مع اكتساب الأداة التنظيمية الناجعة ممثلة فى الزوايا والتكايا، وكان ذلك منذ القرن الثالث عشر الميلادى، أى بعد الهجمة المغولية على مركز الخلافة فى بغداد سنة ١٢٥٠م وما تركته من مخلفات نفسية وفكرية فى مختلف أرجاء العالم الإسلامى. وبذلك تحول التصوف إلى حالة شعبية ضاربة الجذور، ولم يعد حكراً على طائفة من أهل الذوق العرفانى أو التأمل الفلسفى الباطنى، على النحو الذى نَظر إليه الحلاج وابن سبعين والسهروردى، ثم أخيراً ابن العربى. خلافاً لما

ذهب إليه محمد عابد الجابري من أن فلسفة العرفان كانت مشرقية المولد والانتشار، فإنها كانت في حقيقة الأمر أشدَّ حضوراً بين أهل الأندلس والغرب الإسلامي منها بين أهل المشرق.

وقد كان لمحيى الدين بن العربي - أحد أهم أقطاب التصوف في الأندلس في القرن الثالث عشر (توفي سنة ١٢٤٠م) - دور خاص في توسيع دائرة انتشار التصوف الحلولي، وتقريبه إلى الذهن الشعبي، بسبب عملية التركيب التوليفي التي قام بها بين التصوف والفقه والشعر. كما كان الفكر الحلولي الباطني فاعلاً ومؤثراً في حركات اجتماعية سرية، ولم يكن مجرد خيارات فكرية فردية، مثلما كان الأمر بالنسبة لإخوان الصفا، إحدى أشهر الحركات السرية في الحقبة العباسية، التي مزجت الميراث الشيعي الإسماعيلي الباطني بالفكر الأفلوطيني التوراتي في إطار تعليمي مدرسي.

ويتمحور الفكر الحلولي الإسلامي - على اختلاف تعبيراته وألوانه - حول مصطلحات ومفاهيم مثل: القَوْتُ، الوكْي، المعصوم، التجلّي، الفناء، القَيْض، أهل العرفان، أهل الذَّق، الاتحاد، وَحْدَةُ الوجود... إلخ. بل إن الفكر الأصولي والفقه قد تصالح بدوره، في مراحل المتأخرة، مع الموارث الحلولية الصوفية، خاصة بعد أن فكَّ الغزالي آخر حصون مقاومة الفكر الأصولي السني للتصوف في إطار ما أسماه بالتصوف السني. وبذلك أصبحت ثقافة التصوف فاشية حتى داخل الوسط العلماني، وفي قلب الحواضر الإسلامية والمراكز التعليمية الكبرى في القاهرة وبغداد ودمشق وإستانبول وتونس وفاس، فحلَّت المواجهات والشطّاحات محلَّ المعرفة والجهاد. بل إن الغزالي - رغم خصومته الشديدة مع فلاسفة الإسلام، والتشنيع عليهم إلى حد التكفير - «ابتلع» العديد من مفاهيمهم ومقولاتهم الإشراقية الحلولية، بما في ذلك نظرية الفيض السيّئ (نسبة إلى ابن سينا)، كما يبرز ذلك بصورة جلية في كتابه معارج القُلُس.

وإذا كان أمر الفكر الإسلامي على هذا المنوال الذي ذكرناه؛ فإن السؤال المطروح في هذا الصدد هو ما يلي: ما الذي يجعل عالم الإسلام بعيداً عن حبات العلمانية،

ومن إدراك ذات المصير الذى أدرك الفكر الغربى، رغم كل هذه التأثيرات الحلولية الباطنية؟

لعل أهم ما يمكن التوقف عنده فى هذا الصدد هو طبيعة الثورة الروحية التى أحدثها الإسلام، ممثلة أساساً فى نظريته الوجودية والخلقية. هذه الثورة الروحية رغم أنها تراكمت عليها بعض عناصر الخلط والتشويش، فقد حافظت مع ذلك على وضوحها وجلاء معانيها. ولئن تسربت إليها غاشياتُ الحلولية والغنوصية فأضعفت وجهها؛ إلا أنها مع ذلك لم تلغ حضورها. وفى مقدمة ذلك تصور الألوهية القائم على مطلق التنزيه والتوحيد، إلى جانب مفهوم الاستخلاف، اللذين يتناقضان فى الصميم وأى توجه حلولى، لما يترتب عن ذلك من مسافات فاصلة بين الذات الإلهية وعالم الطبيعة والإنسان، أو بين عالمي الخلق والأمر. ولئن حاول الفكر الصوفى والإشراقيات الحلولية تفكيك هذه الخطوط الفاصلة، سواء تحت مسمى المكاشفة والمواجدة، أو فى إطار ما أسماه بعض فلاسفة المسلمين بتجاوز العالمين: الكبير والصغير (أى عالمي الإنسان والطبيعة). فإن هذه المفاهيم الكبرى لم يكن من اليسير الالتفاف عليها أو إلغاؤها؛ لأنها أساس بنيان الاعتقاد الإسلامى. ولعل هذه الأبعاد التى ذكرناها هى التى ميزت الإسلام عن باقى الديانات الكبرى، بما فى ذلك اليهودية والمسيحية، اللتان اختلطتا فى مصادرها الأصلية بأبعاد حلولية مسّت جوهر عقيدة التوحيد، إلى الحد الذى لم يعد من الممكن التمييز بين النصوص الدينية الأصلية والتأويلات أو الشروح المتركمة حولها. فاليهودية مثلاً غلبت عليها نزعة حلولية عرقية، لا تقيم مسافة فاصلة بين الرب وشعبه المختار، إلى الحد الذى يتضاءل فيه رب العالمين إلى ربّ خادم لرفعة شعب محدد، ويتحول العقْد الإلهى مع الإنسان المخلوق والمستخلف إلى عقد بين الرب وشعبه المختار!

وقد بين الدكتور المسيرى فى الموسوعة أن اليهودية عبارة عن تركيب جيولوجى تراكمت فيه طبقات متناقضة، كانت الغلبة فيها للطبقة الوثنية الحلولية على العناصر التوحيدية المتجاوزة، وذلك بسبب تأثير اليهودية بالتراث السامى الوثنى الذى تسرب إلى العهد القديم منذ تدوينه، مثل فكرة الشعب المختار المرتبط بأرض

مقدمة، وفكرة الميثاق بين الرب وشعب بعينه، وتزايد حضور شعائر الطهارة والطقوس الوثنية، وتداخل عناصر إيحائية مثيولوجية مع العناصر الدينية في العقائد اليهودية، إلى جانب ارتباط فكرة البعث والجزاء الأخروي. ومن هذه الناحية - وكما لاحظ المسيرى - فإن العهد القديم يعد خليطاً متداخلاً بين أبعاد توحيدية متجاوزة تقوم على عقيدة «الله» المتزّه والمتعالى، وبين أبعاد حلولية وثنية ترى الله حالاً في شعبه المختار يعطف عليه ويقا تل إلى جانبه ويتقم من أعدائه. ومما زاد الأمر اختلاطاً وتشويشاً أن علاقة اليهود بالعهد القديم ليست مباشرة، بل تتوسطها تفسيرات الحاخامات، وبذلك أصبح التفسير ذاته أعلى من النص المقدس، خاصة وأن اليهودية تؤمن منذ البداية بفكرة الشريعة الشفهية التي تجعل من تفسيرات الحاخامات معادلةً في أهميتها كلام الله، إن لم نقفها (انظر المسيرى الجزء الخامس من الموسوعة، ص ٣٠، ٣١).

كما أن المسيحية لم تسلم هي الأخرى من أبعاد حلولية وثنية في أساميات تصورها العقائدى. من ذلك عملية الخلط بين الإله والابن والروح القدس، إلى جانب تداخل النبوة مع الألوهية، إلى الحد الذى لم يعد من الممكن التمييز بين الإلهي والإنساني، وبين ما هو رباني منزّه وما هو نبوى بشرى. بل إن التراث اللاهوتى المسيحى أذاب الحدود الفاصلة بين الله والمسيح وسلطة البابا. إذ عدّ المسيحُ تجسيداً لله المطلق في سياق الزمن الدنيوى، كما عدّت الكنيسةُ جسدَ المسيح، وبذلك اعتُبرت الكنيسة مجالَ حلول المقدس، الذى ينعكس بدوره على سلطة البابا الروحية ذات المسحة الربانية المتعالية. ورغم أن الحركة الإصلاحية البروتستانتية قد نادى بالرجوع إلى النصوص المقدسة مباشرة، وإلى تجاوز سلطة الوساطة البابوية - إلا أنها قد خلخلت سلطة الكنيسة البابوية، دون أن تخلخل أساميات التصور المسيحى الحلولى. بل الذى حدث هو ارتفاع معدلات الحلولية الكمونية في الحركة البروتستانتية، بسبب عودتها القوية إلى التراث اليهودى والعهد القديم، معتبرة إياهما سلطة معادلةً للأناجيل. هذا، إلى جانب اتساع تيارات الغنوص المسيحى المرتبط بمفهوم الخلاص الفردى، بدلاً عن الكنيسة المخلصة، بحيث تم اختزال المقدس الدينى في الضمير الباطنى للمؤمن، بدلاً عن السلطة

الخارجية للنص الإنجيلي . وبذلك انتصرت الدوافع الدنيوية على حساب الدوافع الدينية ، وانفصلت مدينة الإله عن مدينة الإنسان ، فتم تمديد الثنائية اللوثرية التي قابلت بين مملكتي الله والإنسان إلى حدودها القصوى . وخلافاً للرؤية المهيمنة في مجال علم الاجتماع الديني ، والمتأثرة بالقراءة الهيجلية ثم الفيربرية ، والتي تفصل بين ما تسميه ديانات الشرق الأقصى والديانتين اليهودية والمسيحية . فإن ما يمكن ملاحظته هنا هو وجود مساحة واسعة من التشابه البنوي بين حلوليات الشرق الأقصى ، كما تتجلى في البوذية والهندوسية ، وبين الأبعاد الوثنية الحلولية في كل من التراث اليهودي والمسيحي .

أما فيما يتعلق بالإسلام ، فقد بقيت هناك مسافة فاصلة بين المصادر الكبرى للتلقي الديني ، وخاصة النص القرآني ، وبين التفسيرات المتراكمة حوله . كما أن هذا النبع قد حافظ على صلابته وصفائه ، فلم تدخل عليه أية إضافات أو تحريفات تلامس أساسيات النص . ولعله لهذا السبب بالذات حدثت انفصالات مذهبية وكلامية ، وحتى منازعات طائفية ، في عالم الإسلام ، ولكن لم يستطع أى مذهب أو أية فرقة أن تنفرد بنصها أو روايتها الخاصة للقرآن الكريم . ويتأسس على ذلك . كما سبق . وجود مسافة بين النص الأصلي وبين مجمل التأويلات والتفسيرات المتراكمة حوله . ورغم ما طرأ على هذه التأويلات من مؤثرات متباينة ، وما تسرب إليها من أبعاد حلولية . كما يبدو ذلك في القراءات الصوفية والشيعية المتمركزة حول القطب الغوث والإمام المعصوم . إلا أن ذلك لم يلامس جوهر الاعتقاد الإسلامى ، الذى ظل مبشوراً بقوة فى النصوص الأصلية ، وفى الثورة الروحية الكبرى التى أحدثها الإسلام ، والمتمركزة حول التنزيه المطلق للالوهية وقيمة الاستخلاف الإنسانى فى الأرض . ولعله لهذا السبب بالذات ، أيضاً ، قدّم الإسلام نفسه باعتبار أنه عودة إلى أساسيات الخنيفية الإبراهيمية ، وإصلاحاً لما حدث فى الديانات التوحيدية السابقة من لوثات إحيائية ووثنية ، ولم يقدم نفسه ديناً خالص الجدة والتفرد . كما ظلت تتواتر حركات إحياء وإصلاح إسلامية تنادى بتصحيح العقائد والمفاهيم ، وتغليب سلطة النص على سلطة التأويل ، والقيمة الدينية المرجعية على سلطان العادة والعرف الاجتماعى .

ولعل ابن تيمية وابن خلدون هما أهم عَلمين من أعلام الفكر الإسلامى القديم جلياً أبعاد الثورة الروحية الإسلامية، وراهنّا على إعادة الاعتبار إلى مبانى الفكر الإسلامى الأصيل، بعد غربلتها من الموارث الحلولية الباطنية وصورية الفلاسفة والمتكلمين.

الأول هو ابن تيمية، من خلال إعادة تأكيده مجدداً على الحرية الإنسانية وانسجامها وعقيدة الألوهية، بدلاً عن نزوعات الجبر والفناء الصوفى، وتأکید الانسجام بين الأمر الشرعى والأمر الكونى. وقد تركّز عمله الأعظم على تنقية العقيدة الإسلامية، مما خالطها من صورية الفلاسفة وجدليات المتكلمين وشطحات المتصوفة، بالرجوع إلى المدونة الإسلامية فى منابعها الكبرى وتجديد حركة الاجتهاد فيها. والثانى هو ابن خلدون، الذى أحيا مفهوم الاستخلاف الإنسانى، أو ما يسميه سيادة الاستخلاف.

ودون إطالة أو مزيد من تفصيل، لا تحتمله طبيعة هذا البحث، فإننا نلفت الانتباه إلى أن أعمال الدكتور المسيرى فى هذا المجال تتكامل وتتعاظم مع أعمال عَلمين آخرين على الضفة الغربية من العالم العربى، هما الدكتور طه عبد الرحمن فى المغرب، والدكتور أبو يعرب المرزوقى فى تونس. حيث بيّن الأول الآفاق الفكرية التى فتحها ابن تيمية أمام العقل الإسلامى بدحضه المنطق الصورى اليونانى وتأسيسه مشروعية عقل استقرائى. أما الثانى؛ فقد بيّن محورية فكرة الاستخلاف فى الطرح الخلدونى بدلاً عن مفاهيم العصمة والوصية الشيعية. ولقد تمكنت الإصلاحية الإسلامية المعاصرة - مع السيد جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده، وبقية تلاميذهما منذ أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين - من إعادة الاعتبار إلى قيمة النص الأصلى، وتجديد حياة المنابع الكبرى من تحت الركام الهائل من المذاهب والتفسيرات، مستعينةً بتراث ابن تيمية والمدرسة السلفية القديمة، التى أكدت على العودة إلى النص الأصلى والاجتهاد المباشر فى فهمه.

وهنا نأتى إلى قلب الإشكال الذى يعنينا، أى علاقة الإسلام بالعلمانية، أو ما يمكن تسميته «ممانعة الإسلام لحركة العلمنة». فخلافاً للرؤية السائدة بين الأوساط

الأكاديمية والسياسية الغربية، التي تعتبر الإسلام رافضاً لحركة العلمنة لأنه دين من طبيعة أصولية، لا تميز بين الدين والسياسة وبين المقدس والزمنى، خلافاً لكل ذلك فإننا نرى جوهر خصومة الإسلام مع العلمنة ليس فى الجانب السياسى، الذى هو من المنظور الإسلامى العام شأن اجتهادى دنىوى لا مقدس، إلا فيما يخص التوجيهات الأخلاقية والروحية العامة، وما تسبغه عليه الجماعة السياسية من أدوات الضبط والتسديد. وقد سبق لابن خلدون أن بينَّ على سبيل الوضوح أن السياسة الشرعية قائمة فى جوهرها على الإجماع والاختيار الحر، وليس على الوصية أو العصمة، وإلا فإن السياسة تتحول إلى شأن ميكافيلى تستند إلى معقوليتها الخاصة.. بل إن جوهر التناقض بين الإسلام والعلمنة بمعناها العام إنما يعود إلى مستندات الرؤية الفلسفية والأخلاقية لكل منهما. فبينما تستند العلمانية إلى رؤية وضعية دنيوية، قوامها مرجعية مادية محايثة؛ فإن الإسلام يتأسس على مرجعية التجاوز والتعالى، وعلى مبدأ التساند بين الدين الطبيعى والدين الشرعى، أو لنقل: دين الطبيعة السوية المرعية بنص الوحي وتوجيهات الشرع. ولعل أقرب التعاريف للعلمانية التى تُوفى بدلائنها الفلسفية والوجودية هى كلمة دهرية أو الدنيوية، على نحو ما انتبه إليه الشيخ جمال الدين الأفغانى فى رسالته المعنونة **بالرد على الدهريين**.

لا شك فى أن مستقبل الإسلام يظل محكوماً بنوعية الأجوبة التى سيقدمها بديلاً عن الحلولية الواحدية، التى تكاد تُطبق على المعمورة الكونية من جناحها الغربى بحلوليته المادية القاسية، وجناحها الشرقى الأسوى بحلوليته الروحانية المغالية. وليست حركة العولمة- التى تريد أن تتخذ من الاقتصاد مثلاً أعلى، ومن الإنسان الإجرائى البرجماتى مطية- إلا لحظة اكتمال العلمانيات المادية السائلة بوجهيها: الشرقى والغربى، التى تراهن على التمدد نحو كل أطراف المعمورة الكونية، وتفكيك ما تبقى من حواجز جغرافية وفكرية ودينية. ومن المؤكد هنا أن عالم الإسلام إذا ما قيس أوضاعه بميزان الاقتصاد، أو عطاءات العلوم والتقنية، أو بميزان الحضور فى المعادلات الدولية- فإنه لا يكاد يُذكر. كما أن جغرافية الإسلام الممتدة والواسعة تبدو واقعة بشكل أو بآخر تحت سطوة النفوذ السياسى والأخطبوط الاقتصادى الغربى. ولكن السؤال المصيرى الذى يظل مستقبل الإسلام متعلقاً

بشكل الإجابة عنه هو الآتى : إلى أى مدى يستطيع عالم الإسلام الحفاظ على استقلالية مجاله الروحي والفكرى؟ إلى أى مدى تستطيع النُخبُ الفكرية العربية والإسلامية الحفاظ على جوهر الثورة الروحية الإسلامية، القائمة على عقد الاختلاف ومطلق التوحيد؟ أم أن نموذجي العولة الأمريكية و«الأعمال» الآسيوية- المسماة بالنموذج الآسيوية! هما المثال الأعلى والمصير المحتم الذى لا محيص للبشرية عنهما، أو لا مهرب منهما إلا إليهما؟!

متتالية العلمنة

رغم أن مصطلح «متتالية العلمنة»- الذى تفرّد المسيرى بصياغته النظرية- يرصد إلى حدّ كبير واقع حركة العلمنة، فمن الممكن أن تُثار حوله جملة من التساؤلات والصعوبات التى تحتاج إلى التفكير الجدى.

أولاً: من جهة الفضاء الغربى: هل حركة العلمنة هى فعلاً على هذه الدرجة من التقدم المتصاعد؟ وهل قطعت المجتمعات الغربية الحديثة صلتها جملةً وتفصيلاً مع موارثها المسيحية ومع ما بقى من ظلال دينية باهتة، على النحو الذى كان فى المراحل الأولى من نشأة الحداثة الغربية؟ وإذا كان الأمر كذلك فى سياق الحضارة الغربية المعاصرة.. فهل ينطبق ذلك على واقع الاجتماع الإسلامى؟ هل هذه «النمذجة» النظرية تعبّر فعلاً عن خط العلمنة فى واقع المجتمعات العربية والإسلامية؟ وهل انتقل الاجتماع السياسى العربى والإسلامى من مرحلة العلمانية الجزئية إلى مرحلة العلمانية الشاملة فعلاً؟

ثم لا شك فيه أن الفضاء الغربى- بشقيه الأوروبى والأطلسى- قد خضع لمسار علمنة واسع النطاق، لاسم مجمل البناء الاجتماعى والسياسى ومجال المنظورات والقيم.. ولكن ذلك لا يعنى اختفاء الحضور الدينى جملة. فكما أن حركة العلمنة بنيةٌ خفية، وليست بالضرورة مخططات واضحة وواعية- على نحو ما ذكر المسيرى- فكذا هو الأمر بالنسبة للمجال الدينى، الذى قد يأخذ تعبيرات واضحة ومعلنة، وأخرى خفية وغائرة.

لقد تعود علماء الاجتماع الغربيون على الحديث الاحتفائي عن الانتصار الكاسح لحركة العلمنة، من خلال التأكيد على تدنى نسبة المتدينين ومرتادي الكنائس، وتراجع الحضور الديني في مجال الحياة العامة، وغالباً ما يستند هؤلاء إلى معطيات الرصد الحسابي والجداول الإحصائية التي تثبت دعواهم. وهذا كله صحيح إلى حد كبير، ولكن ذلك لا ينفي في نفس الوقت استمرار الحضور الديني، سواء في أشكاله الخفية أو العلنة، حتى في أكثر المجتمعات خضوعاً لسياسات علمنة جذرية. فقد بقيت المجتمعات الغربية تعرف نفسها بأنها مجتمعات مسيحية، كما أن الرموز المسيحية ما تزال تمارس حضوراً قوياً في تحديد الهوية العامة ومخزونات الشعور الفردي والجماعي. ورغم تراجع النشاط الديني المؤسّس لصالح الممارسة الدينية الفردية والخاصة، إلا أن الكنيسة لم تختف من المشهد الثقافي والاجتماعي، بقدر ما غدت جزءاً مكيّناً من واقع المجتمعات المدنية الغربية، حيث تتولى الدفاع عن فئات المحرومين والمهمشين والمتساقلين من ضحايا الآلة الرأسمالية القاسية، وتلعب دوراً بارزاً في مجال التعليم، وحتى في الحياة السياسية الرسمية. ففي بلد مثل بريطانيا ما تزال الكنيسة تحتفظ بدور واسع، سواء في مجال التعليم أو في الحقل السياسي، حيث لا يوجد فصل تام بين السلطة الدينية والسياسية، وتتولى الملكة تمثيل التاج البريطاني إلى جانب رئاسة الكنيسة الإنجليكانية، كما تتمتع الديانة البروتستانتية بحماية قانونية خاصة من طرف الدولة تمنع الاعتداء على أو المس بـ «المقدسات الدينية المسيحية». وفي الولايات المتحدة تمارس الكنيسة نفوذاً واسع النطاق في مجال الحياة السياسية، حيث يتسابق الرؤساء على تأكيد ولائهم الديني وحرصهم على خدمة المسيح، على النحو الذي شاهدناه في مسلسل التنافس الانتخابي بين المرشح الجمهوري بوش الابن والمرشح الديمقراطي آل جور.

والخلاصة من كل ذلك: أنه كما أن من التبسيط المخل وصف المجتمعات الغربية بأنها مسيحية كتابية. على النحو الذي تصوره الأدبيات الإسلامية التقليدية، في معرض مقارنتها بين «الشرق الشيوعي الكافر» و«الغرب المسيحي الكتابي». فإن من التسطيع أيضاً تصوير المجتمعات الغربية على أنها علمانية كاملة. ومن الأخطاء

للخلة هنا قراءة واقع المجتمعات الغربية من خلال ما يكتبه علماء الاجتماع وجداولهم الإحصائية الانتقائية، أو من خلال أدبيات الفلاسفة التفكيكيين أو البرجماتيين الجدد؛ لأن حركة الواقع وتشابكاته أكثر تعقيداً وتداخلاً مما تسجله أدبياتهم.

فالتأمل في واقع المجتمعات الغربية يلاحظ بالفعل وجود تنام ملحوظ في حركة العلمنة، خاصة مع شيوع قيم السوق الرأسمالية، وتفكك الروابط الاجتماعية العضوية لصالح الفردية المتذررة، وتزايد سطوة الدولة البيروقراطية، والانفجار الإعلامي الهائل الذي داهم أخصّ خواص الحياة الفردية. ولكن من المهم أيضاً النظر إلى المسألة من وجهها الآخر، الذي يبرز استمرار الحضور الديني كمخزون ثقافي ونظام قيم عامة، حتى وإن كان ذلك في شكل مدني معلم.

فما يحفظ المجتمعات الغربية إلى اليوم من مخاطر التمزق الكامل، وتجنب الحالة الذئبية المخيفة التي تحدّث عنها هوبز، هو ما تبقى من ترسبات مسيحية، سواء في شكلها المباشر أو في شكلها المدني المعلم، وفي مقدمة ذلك مؤسسة الأسرة والعلاقات الزوجية. صحيح أن مؤسسة الأسرة في شكلها التقليدي المعهود هي في حالة تراجع، توازياً مع اتساع نطاق العلاقات الحرة والتعاقدية المؤقتة، وحتى العلاقات الشاذة. المنعوتة بالعلاقات المثلية، للتخفيف من وطأتها على المسامع، كما أن نسبة المواليد خارج مؤسسة الزواج الرسمي في بلد مثل بريطانيا تبدو مفزعة، حيث يُولد ما يقرب من ٤٠٪ خارج نطاق العلاقة الزوجية الرسمية. ولكن كل ذلك لا يغطي كل المشهد الاجتماعي والثقافي الغربي. فظاهرة مثل الشذوذ الجنسي مثلاً - رغم ما تلقاه من دعم إعلامي واسع النطاق، مع وجود «لوبيات» ضاغطة داخل مختلف الأحزاب السياسية - لم تصبح بعد محل قبول أو ارتياح بين كل الناس، ولم تحل محل العلاقة الطبيعية والسوية. ولعل هذا ما حدا ببعض الباحثين إلى سكّ مصطلح «ما بعد العلمانية»، للدلالة على تهافت المقولات العلمانية الشائعة بين الأكاديميين ورجال الفكر في الغرب.

ما أردت قوله هنا هو أن نموذج الدكتور المسيري لواقع المجتمعات الغربية

صحيح، ولكنه يحتاج إلى إدخال قدر من النسبية، لتجنب «مطبات» تعميمات العلمانيين الغربيين وأقرانهم العرب.

وإذا انتقلنا الآن إلى واقع العلمنة في المجال العربي والإسلامي، فإن الأمر يبدو أكثر تعقيداً وصعوبة. فرغم أن علمنة البنى والمؤسسات الرسمية قد أصبح أمراً واقعاً منذ موجة الاجتياح الاستعماري الغربي في الكثير من البلاد العربية والإسلامية، مع تفاوت واضح في ذلك من قطر إلى آخر، فإنه يبدو، مع ذلك، أن من المبالغة الحديث عن حركة علمنة باتم معنى الكلمة. فإذا استثنينا تركيا التي تبنت علمانية صارمة على شاكلة «يعاقبة» الثورة الفرنسية ونصت على ذلك رسمياً في دستورها، ثم الحالة التونسية التي نهجت فيها الدولة منهجاً علمانياً مخصصاً للتوجه الديني، يصل إلى حد منع النساء بنص القوانين (منشور ١٠٨) من ارتداء الحجاب وحضور الصلاة في المؤسسات العامة والمدارس والجامعات، فإن أغلب البلاد العربية والإسلامية تبدو فيها العلمنة ضامرة الحضور، متخفية التعبير، بما في ذلك مصر، أهم مركز عربي يمكن أن تُقاس من خلاله حركة الأفكار واتجاهاتها المستقبلية في عموم العالم العربي، إن لم نقل الإسلامي. بل إن هذه الأقطار التي تبنت خيارات علمانية راديكالية تواجهها صعوبات هائلة، وحركة ممانعة ثقافية واجتماعية تضطرها في الكثير من الأحيان إلى اللجوء إلى المناورة والمخاتلة، وإلى الاستعمال الذرائعي للشرعية الدينية. فمنع المرأة المسلمة في تركيا مثلاً من ارتداء الحجاب في مؤسسات التعليم والمؤسسات الرسمية لم يحلّ دون إقدام عدد واسع من النساء التركيات على التحجب، وكذا منع المصليات في المعاهد والجامعات لم يحلّ دون محافظة عدد واسع من الشباب على الالتزام بشعيرة الصلاة.

أما إذا نظرنا إلى حركة العلمنة، سواء كان ذلك من زاوية القوى الاجتماعية والسياسية، أو من جهة التعبيرات البنيوية العميقة والخفية. فلنا نقف عند حقيقة ضعف هذه الحركة، التي لم يتجاوز تأثيرها دائرة النخب، ولم تنفذ إلى الأعماق الاجتماعية. صحيح أن العالم العربي الإسلامي ليس معزولاً عن تأثيرات الخارج المهيمن، من ناحية الجيوش والاقتصاد ووسائل الثقافة والإعلام، ولكن الصحيح أيضاً أنه احتفظ بقدر كبير من الحماية الذاتية في مستوى منظومة القيم الفكرية

والاجتماعية . فقد بقيت العلاقات الأسرية أساساً متيناً فى النسيج الاجتماعى الإسلامى ، إلى جانب الوحدات الاجتماعية الصغرى مثل العائلة الممتدة وعلاقات القرابة والجيرة ، ولم تصبح الفردية المنعزلة هى الأساس . كما أن الدين بقاء يلعب دوراً أساسياً فى مستوى تصورات الأفراد ومسلكتياتهم ، وفى مستوى العلاقات والبنى الاجتماعية . وهذا يعنى أن حركة العلمنة لم تتجاوز حدود السطوح والهياكل الرسمية للدولة ودوائر بعض النخب الضيقة (وحتى هذه الهياكل الرسمية لم تتم علمنتها فى كل الأقطار الإسلامية وعلى ذات الوتيرة) ، أما العمق الاجتماعى فقد بقاء شديداً الارتباط بالمرجعية الإسلامية العامة .

ولعل أهم الظواهر التى تلفت الانتباه فى العالم العربى الإسلامى هى عدم تساوق حركة التحديث وحركة العلمنة ، على النحو الذى انتبه إليه الباحث الإنجليزى إرنست جلنر الذى قال : لئن كانت حركة العلمنة فرضت نفسها فى أغلب مناحى المعمورة ، بما فى ذلك داخل الفضاء الجغرافى اليهودى والمسيحى والبوذى والكنفوشيوسى ، فإن عالم الإسلام يمثل استثناء من القاعدة العامة ، إذ يلاحظ أن البلاد الإسلامية الأكثر تحديثاً ليست بالضرورة هى الأكثر علمنة ، كما أن القطاعات الاجتماعية الحديثة تبدو أشد ارتباطاً بالإحيائية الإسلامية من القطاعات التقليدية .

هناك العديد من الأسباب المترابطة التى تمثل أساساً مانعة الإسلام لحركة العلمنة بمعناها العام (وليس بالمعنى الجزئى الذى يقتصر على فصل الدين عن السياسة) :

أولاً : الروح النبوية التى يتسم بها الإسلام ، وريطه الوثيق بين قيم هذا العالم بالعالم الآخر ، ومصالح الدنيا بقيم الآخرة . وبذلك تتأسس شرعية من داخل الإسلام تسمح بانفصال الاقتصاد أو الشأن السياسى مثلاً بمرجعيتهما الخاصة عن المواجهات الروحية والأخلاقية ، ولم تتأسس شرعية ما من داخل الإسلام تسمح بتشطير الحقيقة الدينية إلى مجال دينى خالص وآخر دنيوى «علمانى» ، كما هو الأمر فى الثنائية المسيحية على النحو الذى عبّر عنه أوجستين - أحد كبار اللاهوتيين فى القرون الوسطى ، ثم فى الحركة البروتستانتية لاحقاً . طبعاً دون أن يعنى ذلك القول بأن العلمانية هى تعبير حتمى وتلقائى من داخل المسيحية لأنها قد فصلت بين ما لله وما لقيصر . ولكن ما أردنا قوله هو أن حركة العلمنة ، التى فرضت نفسها

ضمن معادلات صراع وتساويات على أرض الواقع، قد وجدت في المدونة المسيحية وفي نصوصها الأصلية ما يعطى شرعية وسنداً لهذه الحركة. أما في عالم الإسلام فإن الوضع يبدو مغايراً لذلك تماماً، فحتى المجالات التي شهدت بعض مظاهر العلمنة - وفي مقدمة ذلك مجال الحكم ومؤسسات الدولة، التي عرفت تحولاً تاريخياً بالقياس لنموذج النبوة والخلافة الراشدة - كان يُنظر إليها على أساس أنها انحراف وخيانة للنموذج الأصلي، وتنبُّكاً عن الروح العامة للإسلام، ولم تستطع تأسيس مشروعية أو سند من داخل المرجعية الإسلامية. وقد لعب الفقهاء والمحدثون دوراً أساسياً في صياغة «النموذج التأسيسي»، والحفاظ على توتر الضمير والوعي الإسلاميين بين صورة النموذج وواقع التجربة التاريخية.

ثانياً: العلمانية كما عرفتها المجتمعات الإسلامية في العصر الحديث هي وليدة التأثيرات الغربية الخارجية وحركة التوسع الإمبريالي الغربي، وليست متوجعاً محلياً داخلياً، ولذلك ظلت هذه الحركة لصيقة ببعض الدوائر الضيقة من النخب، دون أن تلامس العمق الاجتماعي ومخازن الوعي العام. كما ظل الناس ينظرون إليها نظرة التوجس والتبرم، باعتبارها عنوان المروق الديني والارتباط بالأجنبي. ولعل هذا ما يفسر ثقل هذه الكلمة على مسامع المسلمين، وشدة وطأنها على ألسنتهم.

ثالثاً: إن حركة الإصلاح الإسلامي قد تمكّنت، بنسب مهمة، من إعادة صياغة الحقل الثقافي الإسلامي، وجعله أكثر استجابة لمتطلبات ودواعي العصر. وبذلك فتحت جسور التواصل بين الإسلام والعصر الحديث، فتعاظم حضورها وتأثيرها في الأوساط المتعلمة والحديثة أكثر من القطاعات التقليدية. بمعنى أنه أصبح بمقدور المسلم - بسبب تأثيرات الحركة الإصلاحية الحديثة، منذ السيد جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وبقية تلاميذهما - الخروج من دائرة الروابط التقليدية الموروثة، مثل رابطة القبيلة أو الطائفة أو المذهب أو الحرفة التقليدية والحارة الضيقة، إلى دوائر الانتماء والقضاءات الحديثة، ومن الريف إلى المدينة المفتوحة، دون أن يتقل بالضرورة نحو ثقافة العلمنة.

وبذلك تمنيت للمجتمعات الإسلامية دوامة الاختيار الصعب بين دين خرافي

وتقليدى وبين حداثة علمانية، كما كان الأمر غالباً فى سياق تجربة الحداثة الغربية وتجارب التحديث الآسيوية. وهذا ما يحيلنا بدوره إلى إمكانية فكّ العلاقة الاعتبارية بين الحداثة والعلمانية، وبين التحديث والعلمنة فى واقع الخبرة العملية فى المجتمعات الإسلامية، خلافاً لعملية الربط الحتمى الذى تعودته الأدبيات الغربية، ثم أدبيات النخب العلمانية العربية. فالمؤكد هنا أن مشروع التحديث يتقدم بوتائر متزايدة ومتفاوتة فى العالم الإسلامى، ولكن ذلك لا يوازيه تقدّم على مستوى حركة العلمنة أو ثقافة العلمنة، بما يعنيه ذلك من أن القاعدة الأصح فى التعبير عن واقع الاجتماع العربى الإسلامى هى ما يمكن تسميته «متتالية التراجع العلمانى» وليس التصاعد العلمانى.

إن موجة العلمنة آخذة فى الضمور والانكماش، إلى الحد الذى لا يمكن مقارنة واقع اليوم بواقع العلمنة فى مطلع هذا القرن أو حتى فى منتصفه. ولعل هذا ما يفسر حرص «الطوائف العلمانية الجذرية» على الاستنجاد بأدوات ومؤسّسات الدولة، مراهنة على العلمنة الفوقية والقسّرية عبر المؤسسات الرسمية، وفى مقدمة ذلك أدوات التعليم والتوجيه الثقافى تلازماً مع استخدام الأجهزة الأمنية، حتى تكون العلمنة الفوقية مزيجاً من الترويض الفكرى ومن التروىّ البوليسى! وهذا ما يجعلنا نرجّح الرؤية بأن مستقبل الاستقطاب فى العالم الإسلامى فى المراحل القادمة لن يكون بين معسكر العلمنة ومعسكر الأسلمة، ولكن بين خيارات مختلفة من التوجهات الإسلامية، وذلك بحكم ضعف حركة العلمنة، وهشاشة القوى الاجتماعية الحاملة لها.

من الصلاية إلى السيولة

ما كنا ذكرناه سابقاً فيما يخص موضوع العلمنة الشاملة ينطبق أيضاً إلى حدّ كبير على النموذج التفسيرى الذى استند إليه أستاذنا الدكتور المسيرى، والمتعلق بالانتقال مما أسماه الصلاية الكاملة إلى السيولة الكاملة. هل شهد الفكر الغربى فعلاً انتقالاً كاملاً من تراث الحداثة الذى يتسم بالصلاية ومطلق اليقين العقلانى، إلى مرحلة ما

بعد الحداثة بنزواتها العدمية والنسبية الكاملة؟ هل الأدبيات الفلسفية التفكيكية والعدمية تقدم صورة كاشفة وملخصة لكل مناحى الوعي الفكرى والفلسفى الغربى عامة؟

عما لا شك فيه أن الحقل الفلسفى الغربى - وكما بينا سابقاً - منذ الصدمة النيتشوية أواخر القرن التاسع عشر قد وضع القيم الكبرى المؤسسة لعصر الحداثة موضع مساءلة. وقد جاءت مناخات الحرب الثانية - الموصوفة بالعالمية - لتفتح الباب على مصراعيه أمام تيارات العدمية والقلق، التى أعادت الاعتبار بدرجات متفاوتة للإرث النيتشوى، خاصة فى الوسط الفكرى والأكاديمى الألمانى والفرنسى. وقد عبرت هذه التيارات عن نفسها تحت عناوين كبرى مختلفة، من قبيل مجاوزة الميتافيزيقا عند هايدجر، وفلسفة الوجود والعدم عند سارتر، وفلسفة موت الإنسان مع فوكو، وفلسفة التفكيك والهدم مع جاك دريدا. ولكن مع ذلك فإن من المهم التنبيه هنا إلى أن هناك قطاعات واسعة من الوسط الفكرى والفلسفى الغربى بقيت محافظة على الإرث العقلانى، وأخرى تعمل على مراجعة هذا الإرث مع الحرص على تجنب النهايات العدمية وحالة السيولة الكاملة.

فقد بقى التراث الفلسفى الأنجلوساكسونى محصناً من التأثيرات النيتشوية، بحكم ارتباطه التقليدى بالفلسفة التحليلية فى صيغتها المنطقية الوضعية، والوضعية الجديدة التى تغلب الاهتمام بالقضايا التفصيلية على حساب التساؤلات الفلسفية والوجودية الكبرى. بل إن العدد الأكبر من فلاسفة الإنجليز والأمريكان ما يزال ينشئ فى التراث التحليلى التقليدى دون التفات يذكر إلى ما يجرى فى المحيط الأوربى، خاصة وأن هذا التراث التحليلى محصن من طرف المؤسسات الجامعية العريقة (أمثال إكسفورد وكمبريدج وهارفرد). ولعله لهذا السبب بالذات لم يتنفس التقليد الفلسفى الأوربى غير التحليلى إلا على تخوم التخصصات الفلسفية المدرسية، أى فى أقسام العلوم الإنسانية والتقد الأدبى وفى الجامعات الحديثة العهد. ولعل الباحث العربى، الذى تعود التعاطى مع التراث الفلسفى من البوابة الفرنسية، وإلى حد ما الألمانية، يصاب بالذهول حينما يفتح على الفضاء الأطلسى الأنجلوساكسونى، لشدة التباين بين التقليد الفلسفى الأوربى والأنجلوساكسونى.

الوجه الأبرز لمحاولة تجنب النهايات النيتشوية هي ملزمة فرانكفورت بمشروعها النقدي البنائي، وخاصة في جيلها المتأخر مع الفيلسوف الألماني هابرماس، الذي ركّز اهتمامه الفكرى على شق طريق وسط بين ما يسميه فلسفة الذاتية والعقلانية المنغلقة. كما عبّرت عن نفسها في تقاليد الأستارة-وبين النزعات العدمية التي تنهل من المعين النيتشوى والمعروفة بفلسفة ما بعد الحداثة. يؤكد هابرماس على أن مشروع الحداثة، سواء في مستوى قيمه الفكرية الكبرى أو في مستوى تطلعاته التاريخية، لم يستند أغراضه. ومن ثمّ؛ فمن الممكن الرجوع إلى التراث العقلانى للحداثة وللأباء المؤسسين، بغية إعادة فتح تساؤلاتهم وأجوبتهم على آفاق تاريخية ومعرفية جديدة، بما يساهم في تصويب مسار الحداثة والسيطرة على أمراضها وعاهاتها. فنظرية العقل التواصلى، التي استند إليها هابرماس، تقوم على استنباط الدلالة الأخلاقية والمعرفية من عملية التواصل اللغوى، تسليمًا بأن اللغة من وجهة نظره ليست فعلاً اعتبارياً، بل هي «أداة» قصدية تبتغى الإبلاغ والتفاعل الحوارى، وهى إلى جانب ذلك تعكس منظورات العالم وأنماط الحياة المختزنة فيها. بمعنى أنه من الممكن استخراج القيمة الأخلاقية والمعرفية عبر عملية التفاعل الحوارى بين المتخاطبين، بتوسط القصّدية اللغوية في غياب الثوابت المعيارية.

ورغم أن هابرماس- خاصة في آخر أعماله الفكرية الأكثر حبكًا وتركيبًا، خاصة في الخطاب الفلسفى للحداثة- «يبتلع» الكثير من مقولات النيتشويين وفلاسفة «ما بعد الحداثة»، فإن ذلك غالبًا ما يتم في إطار وجهة تركيبية هيجلية، تبتغى البناء والتركيب بعد جهد تفكيكى ونقدى. هذا على عكس الفلاسفة النيتشويين الذين يكتفون بدفع الفكر إلى متاهات الفراغ والعدم، دون اهتمام يُذكر بتقديم الأجوبة والأهداف. بل إن هابرماس يصرّح بمتهى الوضوح بأن هناك وجهين من المخاطر يتهدّدان الوعى الفلسفى الغربى هما:

أولاً: النزعات الأصولية المحافظة التي تعترف بتراث الحداثة الاقتصادية والاجتماعى دون اعتراف بالقيم الثقافية العقلانية المرافقة لها.

ثانياً: التوجهات التفكيكية العدمية التي تتعلق بالطاقة الجمالية الفنية بديلاً عن القيم العقلانية، بما يخرجها من دائرة العقل جملة (وهنا يختزل هابرماس فضاء

العقل فى العقلانية الأنوارية الغربية، فيغدو الخروج من تراث العقلانية الغربية خروجاً عن دائرة العقل بإطلاق).

وجه الخطورة الذى يمثله فلاسفة ما بعد الحداثة، حسب منظور هابرماس، يتمثل فى كونهم قوّضوا الحدود الفاصلة بين دائرة العقل واللاعقل، وبين الأجناس الأدبية الخطابية والخطاب الاستدلالي والبرهاني، وبين التعبير العلمى والتعبير الجمالى. بالإضافة إلى كونهم لم يميزوا بين مكاسب الحداثة وبين مخائنها وأزماتها، أى بين ما يمكن الاحتفاظ به وما يمكن تجاوزه والقطيعة معه؛ لأنهم راهنوا على الخروج من دائرة العقل الغربى ومن تراث الحداثة جملة وتفصيلاً.

مقابل ذلك، يؤكد هابرماس أن الحداثة الغربية هى عبارة عن مزيج متداخل من المكاسب التى تعبّر عن «نضج العقل الغربى». التى هى ذات دلالة كونية قابلة للتعميم الإنسانى. وبين صعوبات وأزمات من الواجب تداركها من خلال الاستعانة بتراث الحداثة وقيم العقل الغربى ذاته. كما يشدد هابرماس على ضرورة التمييز بين الحداثة كقيم وثقافة، وبين التحديث كخبرة وتجربة تاريخية. فالحداثة فى وجهها الأول تتمثل فى الطاقة العقلانية الهائلة المخترنة فى تراث الحداثة، والتى تجسدت فى عقلنة المنظورات والمسلوكيات الفردية والعامة توازياً مع تفكيك الرؤية السحرية والأسطورية للعالم، إلى جانب تعدد الحقول الثقافية وانفصال معاييرها الموجهة عن بعضها البعض. ويذكر هابرماس ثلاثة حقول قيمية رئيسية هنا، هى: الحقل المعرفى الإدراكي، ثم الحقل الأخلاقى والقانونى، وأخيراً الحقل الجمالى الفنى. أما الحداثة كتجربة تاريخية فهى التطبيقات التاريخية للعقلنة الغربية، التى تجسدت أساساً فى مجال السوق الرأسمالية والبيروقراطية الإدارية. مع القول بأن المعضلة الكبرى التى تواجه الحداثة الغربية تتمثل فى الاختلال الهائل بين الحداثة كثقافة وقيم عامة، والحداثة كخبرة وتجربة تاريخية. وفى الأخير يرجع هابرماس الأزمة إلى وجهها التاريخى لا الثقافى، ممثلة فى انفصال البنى «المعقلنة» عن قيم العقلانية، مما أدّى إلى طغيان قيم السوق وأدوات الضبط البيروقراطى الرأسمالى والدعاية الإعلامية، على حساب المجالات المعرفية والجمالية الأخرى.

بالتوازي مع جهد هابرماس نجد فيلسوفًا فرنسيًا آخر على درجة عالية من العمق والالتزام هو الفيلسوف بول ريكور، الذي ترك بصماته في الوسط الفلسفي الأوربي والأمريكي، رغم كل ما حاق به من تجاهل في الوسط الفرنسي، بحكم ميولاته المسيحية من جهة، وارتفاع صوت اليسار الفلسفي بشقيه السارترى والنتشوى من جهة أخرى على امتداد الخمسينيات والستينيات (خاصةً وأن بول ريكور كان يتولى عمادة كلية السربون عند اندلاع ثورة الشبيبة الطلابية سنة ١٩٦٠). فقد حرص بول ريكور منذ بواكير أعماله، وخاصةً في تضاوب التأويلات، على شق طريق فلسفي بنائي يعمل على استثمار التراث التأويلي ومختلف التطورات الحاصلة في مجال العلوم الإنسانية لتجديد فلسفة الذات والوعي، وإعادة بناء تراث الحداثة بدلاً من تقويضه نهائيًا. كما عمل بول ريكور على ضخ الوعي الفلسفي الغربي بالمخزون المسيحي، بما يحفظ لهذا الوعي قدرًا من تماسك المسلك وقصدية الأهداف.

ينبه بول ريكور إلى ضرورة التمييز بين الحداثة كحاصل تاريخي، والحداثة كوعي تاريخي. فقد بشر الوعي التاريخي للحداثة بجملة من التطلعات والانتظارات، كالتبشير بأزمة بالغة الجدة، ويتسارع وتيرة التقدم، وانتصار الإرادة الإنسانية في مجرى التاريخ. ولكن الحداثة كخبرة تاريخية هي مزيج من الانتصارات والإخفاقات، من مواطن التحرر والوهن. كما يقول بول ريكور. لأن هذه الانتظارات التاريخية كانت تتجاوز الإمكانيات الفعلية للإنجاز التاريخي. فقد بشرت الحداثة بهوية خالصة الجدة للأزمة الحديثة تنقطع تمامًا عن صفحة الماضي، بكل خبراته وحمولاته المعرفية والأخلاقية، مع المراهنة على خلق إنسان جديد، وعالم جديد، وفضاء رمزي لا سوابق له. الأمر الذي استدعى جملة من الاستراتيجيات الفلسفية، من قبيل مطابقة الماضي في مطلق الشر والظلام، ثم الدخول في حرب شاملة لاستئصال هذا الشر من جذوره، والتعويل غير المحدود على العقل السياسي في قهرها وخلق مجتمع بديل.

وقد نتج عن ذلك تطلعات طوباوية واهمة، تجسّدت عمليًا في المزالق السياسية

للثورة الفرنسية نحو ما سُمى بإرهاب الحرية وسنوات الرعب . كما أن الحلم الذى راود الأزمنة الحديثة بخلق إنسان جديد وبعث طبيعة جديدة قد فتح الباب على مصراعيه أمام برمجة الوجود الإنسانى ، وتحويله إلى قيمة إجرائية استعمالية . ولكن مع ذلك ؛ فإن الفيلسوف الفرنسى ينبه إلى أن الحداثة بقدر ما أخفقت فى تطلعاتها وطوباويتها . التى بشر بها الوعى التاريخى الحداثى .، إلا أنها قد نجحت فى تحرير بُعدين من مناحى الوجود الإنسانى لا يمكن تجاهلهما ، هما : البُعد التقنى الأداةى ، والبعد السياسى . فالكسب التقنى للحداثة أمر مشهود ولا يمكن نكرانه ، وإن كان موطنُ الخطورة يتمثل فى الامتداد الكاسح للعقلانية الأداةية التقنية إلى كل مناحى الثقافة والوجود دون حدٍّ أو ضبط . أما الكسب السياسى للحداثة فهو يبرز ، أشدَّ ما يبرز ، فى مستوى المكانة المخصصة التى منحتها للعقلانية التواصلية والحوارية العامة ، وإحلالها منزلة الإمكانية التاريخية لمعالجة أعطاب الاجتماع السياسى والعقل العملى ، بما يقيه متاهات الرؤية والعدمية .

ولعل أهم ما يَخْلُص إليه بول ريكور ، فى معرض تشخيصه لأعطاب الحداثة وحاجياتها العلاجية ، هو لفت الانتباه إلى حقيقة الهُوَّة الفاصلة بين الوعى التاريخى للحداثة - أى انتظاراته وتطلعاته - وبين المسار الفعلى للتاريخ . وينبى على هذه المقدمة نوع من المقاربة العلاجية يقدمها بول ريكور بمثابة فى دعامتين رئيسيتين :

الأولى : هى النظر إلى الوجود الإنسانى وأفقهِ التاريخى من جهة الإقرار بحُجُب الظلام التى تكتنف الفعل البشرى ، وتناهى الإنسان . ولكن مع الإقرار أيضاً بالطابع الصراعى والكذحى (من الكَذْح) للحياة الإنسانية ، وقدرة الإنسان على إضاءة فعله وتجربته الزمنية وقدرته على تجاوز كبواته وعوامل أسره ، وعلى كبح نوازعه وأهوائه المدمرة . وهذا يرتبط بالدلالة التى يعطيها بول ريكور للشر ، من جهة كونه ليس طبيعة متأصلة فى الإنسان ، ولكنه يتسرب إليه من مواطن تناهيه وضعفه ، ومن ثَمَّ فإن من الممكن الحدُّ من تمدد هذا الشر .

الثانية : الإقرار بالقابليات التكوينية وغموض الفعل الإنسانى قياساً بعالم الأشياء ،

بما يفرض على الإنسان العمل الجاد والمستمر على دعم قدراته التحريرية لأنماط أفعاله، والإضاعة التقنيدية والعملية لمنحى وجوده. بصيغة أخرى: يتعلق الأمر بتقوية الأدوات الرمزية والمؤسسية، وأشكال المقاومة الفردية والجماعية الكابحة لداء الشر، والداعمة لإنارة التجربة الإنسانية وإمكاناتها التحريرية^(١).

هذا. إلى جانب وجود تيارات أخرى فاعلة ومؤثرة فى الوسط الثقافى الغربى، التى توصف غالباً بالمحافظة وحتى الأصولية، ولها رموزها الفكرية والفلسفية التى لا تزال ممانعةً لتجاهات العدمية والسيولة. فقد انتبه الفيلسوف الأمريكى ماكنتاير - الموصوف بالمحافظة - إلى المخاطر الهائلة الناتجة عن غياب أرضية أخلاقية مشتركة يستند إليها النظام الليبرالى الغربى. ففى مجتمع ما بعد الفضيلة - كما يسميه - تتأسس الأخلاق الاجتماعية والسياسية على الانطباعية الفردية، وليس على قواعد موضوعية مشتركة، فتغيب مرجعية التوجيه والاختيار الأخلاقى العام. ففى هذا المجتمع يستند كل فرد إلى مقدماته النظرية الخاصة، ليؤسس مسلكيته السياسية والاجتماعية، معتمداً على قدراته الاستدلالية والبلاغية للدفاع عن خياراته الأخلاقية، دون وجود قواعد موجّهة أو ضابطة. وقد حمل ماكنتاير بشدة على النظرية النيتشوية للأخلاق وعلى المدرسة الانطباعية والذرائعية، لمخاطرها الهائلة على النظام الاجتماعى الليبرالى. أما الحل الذى يدعو إليه ماكنتاير فهو العودة إلى الفضيلة كقاعدة مؤسّسة للنظام الاجتماعى السياسى استنجاداً بالتراث الأرسطى بديلاً عن التراث النيتشوى. وبغض النظر عن مدى إمكانيات إنجاز هذا المطلب، وما إذا كانت الأرسطية قادرة فعلاً على تقديم العلاج المأمول، فإن أطروحات هذا التيار ما تزال تفرض نفسها فى الساحة الأمريكية والأنجلو ساكسونية عامة، وتمثل منافساً عنيداً لتيار التفكيك والهدم.

(١) جُلّ ما كُتب عن بول ريكور فى هذا البحث اعتمدت فيه على نسخة أولية من مشروع أطروحة دكتوراه تحت عنوان «الحداثة والتأويل: بول ريكور نموذجاً» يعدها الصديق الباحث حسن بن حسن بكلية الآداب - جامعة محمد الخامس - الرباط، وهو بحث على درجة عالية من العمق والمثانة، ومن أهم ما كُتب عن بول ريكور فى الساحة العربية. نأمل أن يجد هذا البحث طريقه إلى النشر قريباً حتى يستفيد منه القارئ العربى.

وليس من المبالغة القول بأن مدرسة فرانكفورت، وخاصةً مع أحد أهم أعلامها هابرماس، تمثل خطأ دفاعيًا متقدمًا لاستنفاذ الوعي الغربى من متاهات العدمية، خاصةً بعد اهتزاز الأرض التى كان يقف عليها فكر الحداثة، أى مجموع القيم والتطلعات التاريخية الكبرى التى بشرت بها الحداثة والتى وضعت على محك الاختبار التاريخى. يمكن القول هنا بأن هابرماس أراد قطع الطريق على النهايات الخطيرة والمدمرة لحركة العلمنة الجامحة والمتحررة من الغايات والأسس، عبّر استخراج الدلالة والقيمة من فضاء العقلانية التواصلية ومحصول الخبرة العلمية، أى الحفاظ على علمنة منضبطة بديلاً عن العلمنة الجذرية والجامحة. أما بول ريكور فقد راهن على المزاجية بين التراث المسيحى «المُعقَلَن» ومكتشفات العلوم الإنسانية، لفضح الوعي الغربى بها، لتسديد مسار الحداثة ومعالجة أعطابها المزمنة، ومدها بأدوات التمييز بين المكاسب والإخفاقات.

ويبقى السؤال المطروح هنا: أيمكن بمقدور هذه المقاربات تحنّب الخيار المكلف والمخيف الذى فتح أبوابه نيتشه، وأوصله أتباعه إلى نهاياته المعلومة - أى مطلق العدمية والفراغ، أم أنها مجرد أصوات احتجاجية وجيوب مقاومة ليس بمقدورها الصمود أمام هذا التيار الجارف؟ وهو سؤال لا تملك الإجابة القاطعة والجازمة بشأنه مادام الأمر يتعلق بمسارات المستقبل ومختزناته، وإن كان أستاذنا الدكتور المسيرى قد جزم بهذه النهاية، وقد تكون قراءته هى الراجعة!

العلمانية والاستبداد

من المعلوم أن الجهد الأكبر للدكتور المسيرى تركّز حول بناء «نمذجة» نظرية لموضوع العلمانية، ضمن توجه فلسفى يتغنى البحث عن العام والكلّى خلف المفردات الجزئية والتفصيلية. وهى، دون شك، خصلة فكرية يميّز بها الدكتور المسيرى. ولكن هذا التوجه ترك مع ذلك ثغرة فى أعماله ما تزال تنتظر التدارك والإنجاز مستقبلاً. فهذا الاهتمام بالكلّى العام كان فى الغالب على حساب النظر إلى واقع التطبيقات العملية لحركة العلمنة فى الفضاء العربى والإسلامى. فقد

استطاع المسيرى تحدى نظريات العلمنة وإرباكها داخلياً، وتمكن من إنجاز هذه المهمة بدرجة عالية من العمق والاعتدال، ولكن حان الوقت لاختبار نظريات العلمنة على أرض الواقع العربى الإسلامى، بما يسفّه مقولة الترابط التلازمى بين العلمانية والديمقراطية، على نحو ما هو غالب على الأدبيات الفكرية والسياسية الغربية والعربية.

لقد غدا من المعهود فى الخطاب الفلسفى والسوسولوجى الغربى - إلى جانب الخطاب السياسى والإعلامى - إقامة علاقة تلازمية وحتمية بين العلمنة والديمقراطية، لما تختزنه ثقافة العلمنة - على حد ما يدعيه هذا الخطاب - من قيم التسامح والاعتراف بالمغاير، سواء فى الدين أو المذهب أو اللون العرقى، مقابل ما تختزنه تجرية الدين من قيم التعصب وحروب التطهير والاستبعاد. بل إن الكثير من الدوائر الاستشرافية التقليدية المباشرة، وغير المباشرة فى أوساط الكتّاب والصحفيين العرب، لا تردّد فى القول بامتناع الديمقراطية عن العالم العربى والإسلامى، بحكم رفض الشعوب الإسلامية لخيارات العلمنة وتشبّثها العميق بالدين. ويضيف البعض الآخر بأن وجه الصعوبة يعود إلى ماهية الإسلام التى تربط بين الدين والسياسة، ولا تفصل بين الشأن الروحى والشأن السياسى والدينى.

لقد سبق للمسيرى أن بيّن بصورة واضحة هشاشة هذه الدعوى، سواء فيما كان مبثوثاً فى نصوص الموسوعة، وخاصة المجلد الأول، أو فى كتابه المهم الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، وذلك من خلال إبراز وجوه تدميرية مخيفة اقترنت بالحركتين النازية والصهيونية، باعتبارهما أكبر الأيديولوجيات علمانية وشمولية فى هذا القرن. وهذا يعنى أنه حتى فى السياق السياسى الغربى لا يوجد هذا الاقتران المزعوم بين العلمانية والديمقراطية. ولكن مع كل ذلك فإن الأمر يبدو أكثر إلحاحاً إذا نظرنا إلى المسألة فى سياقات التجربة السياسية للعلمنة فى السياق العربى الإسلامى، حيث تلبّست بمظاهر استبدادية وشمولية هائلة ومخيفة.

تعود الخطاب السياسى الليبرالى الغربى الربط بين الديمقراطية والعلمنة

السياسية والثقافية . فقد اعتبر الفيلسوف الأمريكي جون رولز مثلاً العلمانية رديفاً حتمياً للديمقراطية ، على اعتبار أن العلمانية هي الإطار الثقافى والسياسى الذى يسمح بتأسيس ما يسميه بالوفاقات المعقدة بين الأفراد والمجموعات الفكرية والسياسية ، بصورة عقلانية ورشيدة خارج دائرة الانقسامات المذهبية والدينية . وإذا كانت الديمقراطية هي الأداة التى يدير من خلالها الأفراد والمجموعات صراعاتهم السياسية بصورة سلمية ، ويصرفون عبْرها حركتهم الحوارية والتواصلية ، فإن العلمانية هي الأرضية المؤسسة والداعمة للثقافة السياسية الديمقراطية .

ولكن التأمل المتبصر فى واقع حركة العلمنة فى عالمنا العربى الإسلامى يدرك هشاشة هذا الحكم ، إن لم نقل وهميته الساذجة ! بحكم أن العلمانية عندنا نحن ، معشر العرب والمسلمين - كانت قرينة الانقسامات الاجتماعية والثقافية والاستبداد السياسى فى الغالب ، وليس الديمقراطية أو شيوع قيم التعدد والتسامح ، خلافاً لما هو متداول فى الأدبيات الفكرية والسياسية الغربية والعربية . وهذا الأمر لا يعود بالضرورة إلى طبيعة ذاتية فى حركة العلمنة ، بقدر ما يعود إلى الملابس التاريخية والاجتماعية التى ارتبطت بها تجربة العلمنة فى المجال الجغرافى لعالم الإسلام الممتد . فلم يكن مشروع العلمنة فى المنطقة العربية الإسلامية متوج السياق التاريخى المحلى ، ولا كان تعبيراً عن وفاقاة عملية بين قوى سياسية واجتماعية متصارعة . بل كان فى صورته العامة مولوداً للتوسع الاستعمارى الغربى ، الذى خلق توازنات جديدة على أرض الواقع بقوة الجيوش وسيطرة النفوذ الاقتصادى والسياسى ، وهى توازنات كانت فى صورتها الغالبة لصالح جيوب من النخب الفوقية ، متسلحة بمخالب الدولة ومنعزلة عن المحيط الاجتماعى الواسع . أى أن العلمانية العربية كانت استجابة لدواع ومصالح نخبية ، أكثر مما كانت استجابة لحاجة تتمثل فى الأعماق الاجتماعية . وقد أصبحت هذه النخب خاضعة لاحقاً فى حركة توالدها واستمرارها إلى المؤسسات التعليمية والثكنات العسكرية خصوصاً ، إلى جانب ارتباطات دولية خارجية واسعة النطاق .

ولعل هذا الانقسام والتنازع بين النخبة المعلمنة والمحيط الاجتماعى الواسع يمكن ملاحظته أشدّ ما يكون فى مستوى الثقافة ونظام القيم ، حيث يتفرد كل منهما

بمجاله التواصلى والتخاطبى الخاص بما يشبه القطيعة الكاملة مع الطرف الآخر .
فلئن بقى نظام الرموز والقيم الإسلامية يمثل جسر التواصل التداولى فى إطار
الاجتماع الإسلامى العريض ، فقد تشكلت فى مقابل ذلك ، وبالتوازى معه ،
منظومة تداولية علمانية مزاحمة ، ولكنها قاصرة فى حركتها التواصلية والتداولية
على دوائر نخبوية ضيقة تكونت فى الحقبة الاستعمارية ، واتسع نطاق تأثيرها
ونفوذها فيما بعد .

ومن المعلوم فى هذا الصدد أن الثقافة ليست مجرد بُنى رمزية قائمة بذاتها ، بل
لها تجسّداتها فى مستوى أنماط السلوك والعلاقات الاجتماعية . ومن ثمّ ؛ فإن
الحديث عن الثقافة هو حديث عن الوجه الآخر للبنية الاجتماعية . وأيضاً ؛ فإن
الوظيفة الأولى للرموز الثقافية هى مدّ جسر التواصل والتحاوّل بين الباحث والمتلقى
فى إطار النسيج الاجتماعى العام . وما من مجتمع يصاب بخلل ما فى مستوى
أدواته التواصلية الرمزية إلا ويصاب بأعطاب هائلة فى مستوى وظائفه الحيوية ،
ذلك أن اللغة ليست مجرد أدوات وظيفية يصنعها الإنسان مثلما يصنع منتجاته
اليدوية ، التى يمكنه أن يفصل عنها أو يتخذ منها مسافة وقتما يريد ، بل هى صناعة
للفكر إلى حدّ كبير ، وهى الموجّه للمسالك والعلاقات العامة .

الإنسان ، بشكل أو بآخر ، هو متوجّ لفته ونظام رموزه ، وهو يفكر ويعمل على
المنوال الذى يتكلم ويتواصل به ، أكثر مما هو منتج للفته . وتبعاً لما سبق بيانه يسعنا
القول إن المجتمعات العربية الإسلامية ، خاصة تلك التى خضعت لسياسات علمنة
جذرية ، قد أصيبت بآثار الرمزية والاجتماعية بتصدّعات هائلة ، فأصبحت جسور
التواصل والتفاهم بين النخب الرسمية المحتمية بأجهزة الدولة ، وبين العمق
الاجتماعى الذى حافظ على مخزونه الرمزي والتاريخى الموروث ، شبه مقطوعة
تقريباً . وبذلك أصبحت لغة النخب المعلمنة قاصرة فى وظائفها التداولية على دوائر
ضيقة ، وهى إلى جانب ذلك عاجزة عن الإبلاغ والتواصل مع المحيط العام . وما
يعمّق هذه الأزمة أكثر أن الكثير من النخب العربية المعلمنة تتخذ لغة أجنبية فى
الكتابة ، ولساناً أجنبياً فى التواصل بدلاً عن اللغة المحلية ؛ فتضيف عزلة ثقافية
وشعورية ، إلى جانب عزلتها المكانيّة والجغرافية . هذه الظاهرة يمكن ملاحظتها

بصورة حادة في تركيا وبعض أقطار المغرب العربي، وخاصة تلك التي خُلف فيها الاستعمار الفرنسي، ثم السياسات الاستقلالية اللاحقة، ارتجافات هائلة في مستوى بُناها الاجتماعية والسياسية، كما هو الأمر في الجزائر وتونس، حيث تشتد حركة الاستقطاب الفكرى والسياسى بين النخب العلمانية وبين القوى الاجتماعية الواسعة.

والخلاصة من كل ذلك أن العلمنة في المنطقة العربية والإسلامية لم ترتق إلى أن تكون منتجة لحركة وفاقية، بقدر ما كانت مولدة للانقسامات والتمزقات الاجتماعية والسياسية، لأنها لم تأت - كما ذكرنا سابقاً - استجابة لحاجة داخلية عملية، بل كانت استجابة لحاجات خارجية تقاطعت مع حاجيات ومصالح نخوية في الداخل، ضمن ملابسات تاريخية وموازين قوى دولية محددة. من هنا؛ فإن العلمنة لا تقدم في الغالب إجابة عن إشكاليات وقضايا مطروحة على أرض الواقع العربى والإسلامى، بقدر ما تجيب على أسئلة وفرضيات يطرحها الخارج وتلقفها بعض النخب في الداخل. ولعل أسطع مثال على ذلك ما نلاحظه من إثارة قضايا متفجرة لا علاقة لها بالواقع العربى الإسلامى ومشكلاته. من ذلك مثلاً التخويف من شبح الحروب الدينية، ومن سيطرة الجهاز الدينى على ضماير الناس ورقابهم، والمطالبة المستمرة بتحرير الدولة من سيطرة الدين في حين أن المتأمل في الواقع العربى والإسلامى يلاحظ أن جُلَّ الصراعات والتوترات السائدة في العالم العربى والإسلامى هي في صورتها الغالبة ذات طبيعة سياسية واجتماعية، ولا نعرف بلداً عربياً أو إسلامياً قد قامت فيه فعلاً حروب أهلية دينية على شاكلة الحرب الأهلية الأمريكية مثلاً، أو قبل ذلك حرب الكاثوليك والبروتستانت في فرنسا أو بريطانيا!

وعلى هذا الأساس؛ فإن أكثر التحديات المطروحة في الساحة العربية الإسلامية - التي يتعمد الكثير من العلمانيين العرب تجنب إثارتها - هي مدى استعداد النخب الحاكمة في العالم العربى الإسلامى لتحرير الدين من سيطرة الدولة، بدلاً من الحديث عن تحرير الدولة من سيطرة الدين! لأن المشكلة اليوم هي أن صورتها الغالبة تكمن في سيطرة الدولة العربية المستبدة على الدين ومؤسساته، وتحويله إلى مجرد حلقة تابعة

للأجهزة الرسمية، علمًا بأنه لا توجد كنيسة في الإسلام حتى يتم تحرير السلطة السياسية والزمنية من قبضتها الإكراهية! وإذا كان العلمانيون العرب يقصدون بالدولة الدينية هنا سيطرة جهاز ديني مثلًا من الفقهاء والمعمّنين على أبنية الحكم، فهذا التخوف قد تكون له معقولته ومبرراته، ولكن يبقى الخطر الحقيقي، القائم واقعًا لا افتراضًا في العالم العربي، هو سيطرة دولة العساكر والاستخبارات على المجتمع ومؤسساته، وليس سيطرة الفقهاء والمعمّنين! مع العلم بأن إسلامية دولة ما من عدمها لا تُقاس بمدى حضور المعمّنين والفقهاء في أجهزتها ومؤسساتها، كما هو الأمر بالنسبة للدولة الدينية البابوية، بل بالمرجعية الفكرية والمسلكية الأخلاقية التي تنضبط بها الدولة والقائمين على شئونها، هذا إذا استثنينا التجربة الشيعية التي أسبغت قدرًا كبيرًا من القداسة والتراثية الهرمية على رجال الدين، بما يشبه طبقة رجال الدين في الكنيسة الكاثوليكية.

فللفقيه أو العالم، في المنظور الإسلامي العام، وظيفة معرفية واجتماعية، وليست له مرتبة وجودية متميزة. كما أنه لا يمثل طبقة اجتماعية خاصة؛ لأن كل من امتلك ناصية التخصص والمعرفة العميقة في حقل معرفي معين تصحّ عليه صفة الفقيه. كما أن الدور الرئيسي المناط بعالم الدين هو بالأساس دور الرعاية والتوجيه والتعليم بين الأمة، وليس المناكفة السياسية، أو ترصّد الوجاهة والنفوذ السياسيين، إذ ليس من وظائف عالم الدين الحلول محلّ الحاكم أو موظف الدولة.

من هنا يمكن أن نكرّر القول: إن إسلامية الدولة لا تقاس بكمّ الفقهاء أو المعمّنين الموجودين فيها، بقدر ما يتعلق الأمر بمدى قبول هذه الدولة أن يكون مصدر التوجيه والقيمة متجاوزًا، وليس حالاً فيها أو في الأشخاص القائمين على شئونها. على المنوال الميكافيلي أو الهوبزى أو الهيجلى، ومدى استعداد هذه الدولة للخضوع لسلطة توجيه وضبط تفوق مصالحها الذاتية ومصالح القائمين على شئونها.

إسلامية الدولة إذن هي في جوهرها ضبطٌ وحدٌ، وليست إطلاقًا واعتباطًا كما يُخيّل للكثيرين! من هنا تضيف بعض الاجتهادات الإسلامية المعاصرة أبعادًا مهمة

فى الفكر السياسى الإسلامى، خلافاً للخطاب الإسلامى التقليدى المتمركز حول فكرة الدولة على المتوال التحديثى الغربى الذى يؤمن بطلانعية الدولة. فقد ذكر العالم الشيعى الشيخ محمد مهدي شمس الدين أن الخطاب القرآنى وكلّ التكاليف الدينية موجهة أساساً للأمة بأفرادها وجماعاتها، ولا يوجد خطاب موجه للدولة. كما أن الأمة بعمومها وشمولها هى الممثل للولاية الدينية، وليس جهازاً دينياً رسمياً حصرياً. كما أن الدولة، حسب رأيه، ليست إلا أداة وظيفية لخدمة الأمة، وليست غاية مطلقة فى ذاتها.

أما الشيخ راشد الغنوشى فقد ذكر أن إسلامية الدولة تُقاس بعاملين مترابطين لا يمكن فصلهما عن بعضهما البعض: الأول هو السلطة العلوية للشريعة، والثانى هو السلطة التحتية للأمة، ممثلة فى إرادتها العامة، التى تعبر عنها عبر الاختيار الحر. بمعنى أن الدولة الإسلامية واقعة بين حدّين من الضبط والتوجيه: حدّ الشريعة، وحدّ الأمة. المعبر عنه بالشورى العامة.. فالدولة - كما ذكر الغنوشى، استلهاماً للمنظور الخلدونى - ميّالة بطبعها إلى العنف والاستحواذ، بغض النظر عن دينها أو أيديولوجيتها، ولذلك دعا إلى ضرورة التخفّف منها إلى أقصى الحدود الممكنة، فلا يستبقى من صلاحياتها إلا ما هو ضرورى وحيوى لحماية الكيان العام للجماعة السياسية.

المشكلة الكبرى هى أن أكثر الدول علمنة فى العالم العربى الإسلامى لا تقبل انفصالها - أو حتى حيادها - إزاء الدين ومؤسساته، وتعمل على تنصيب نفسها ممثلاً رسمياً للإسلام، بل ولا يتورع رموزها وحكّامها عن النطق باسم الإسلام، وتوظف الأجهزة الدينية الرسمية فى معاركهم السياسية ضد خصومهم ومعارضهم! ورغم أن بعض الدول العربية والإسلامية قد نهجت خيارات علمانية جزئية، وقد جاهر بعضها فى دستوره وتشريعاته، وخاتل بعضها الآخر فراوغ وعمّم، فإن جميعها يلتقى عند نقطة واحدة، هى جعل المسألة الدينية خاضعة لسلطة الدولة وخياراتها السياسية، ومن ثمّ جعل الدين تحت الدولة لا فوقها، وهذه الحالة يمكن تسميتها بـ «الشيوقراطية العلمانية» قياساً على «الشيوقراطية

الدينية». وتشترك في ذلك الدولة التقليدية- التي ما زالت تحمل وجوه استمرارية مع الدولة السلطانية القديمة- والدولة العلمانية، سواء في شكلها المجاهر أو المتخفي.

ولسنا نبالغ إذا قلنا إن الخطر الأعظم الذي يتهدد المجتمعات العربية والإسلامية اليوم هو خطر هذه «الثيوقراطية العلمانية»، التي تريد أن تستحوذ على ضمائر الناس وأرزاقهم وعلى الدين ومؤسساته، مستعملة من القاموس الحدائث الغربي- بشكل تعمسفي ومشوه- عناوين سيادة وعُلوية الدولة على ما سواها. فمما يسفه مقولة العلمانية الديمقراطية في عالمنا العربي الإسلامي ما نلاحظه على أرض الواقع من كون الأنظمة الأكثر علمنة هي الأكثر استبداداً وتسلطاً، في حين تبدو الأنظمة المتنوعة بالتقليدية والمحافظة أقدر واقعاً على التطور والانفتاح الديمقراطي. وهذا الأمر ليس من قبيل المصادفة، بل له تفسيراته وأسبابه العميقة. من ذلك أن الدولة التقليدية، رغم طابعها التسلطي والأبوي، لم تنفصل بصورة كبيرة عن أرضية الإجماع التقليدي، فبقيت لها جسور تواصل وتفاهم مع القوى الاجتماعية المحلية، الأمر الذي خفف من حاجة هذه الدول إلى الإسراف في استعمال العنف، وجعلها أقدر على إدخال جُرعات ديمقراطية وتعددية، ولكن دون أن يمس ذلك مرتكزات الحكم وقواعد المعادلة السياسية. أما الدولة العلمانية التحديثية؛ فيحكم انفصالها عن دائرة الإجماع التقليدي، وغياب لغة التواصل مع المحيط الاجتماعي الواسع، فإنها تبدو عاجزة حتى عن إدخال تعديلات أو بعض الانفتاح السياسي، كما أنها غالباً ما تحاول أن تعوّض فقدان الشرعية السياسية بالمبالغة في استعمال العنف والإكراه، حتى بعض التوجهات الانفتاحية التي لجأت إليها هذه الدول في مطلع الثمانينيات، بسبب الضغط الذي مارسه سقوط المعسكر الشيوعي، قد التفت عليه لاحقاً، مكتفية بتجديد مخالبتها الاستبدادية وقشرتها الخارجية لا غير. وكل ذلك يبين نهافت مقولة تلازم العلمانية والديمقراطية التي تنسب بها الكثير من النخب العربية!



في آخر هذا البحث، لا يسعنا إلا أن نؤكد على الإسهام المتميز الذي قلعه

الدكتور المسيرى للفكر العربى الإسلامى، سواء فى عمله الموسوعى الضخم- الذى سيطر مرجعاً لا غنى عنه لكل باحث عربى-، أو فى بقية كتاباته الموزعة بين مشاغل وحقول تخصصية مختلفة. فإليه يعود الفضل فى فتح باب الاجتهاد فى مجالات كانت شبه موصدة أمام المثقف العربى، بسبب غلبة آفة التقليد والتلقى السلبى عن الآخرين، وبسبب التحوط الشديد من ولوج باب الاجتهاد والإبداع.

ويبقى أن نؤكد مجدداً أن ما ورد فى هذا البحث من تعقيب ونقاش لا يعدو أن يكون استمراراً واستكمالاً لأعمال الدكتور المسيرى، وليس نقضاً أو تجاوزاً لها.



التوحدُ مع سارق نار المعرفة .. وإنساناً ما بعد الحداثة

قراءة مقارنة بين إيهاب حسن والمسيرى

هدى العقاد *

استحوذت أسطورة برومئوس على اهتمام كثير من الأدباء والمفكرين فى الشرق والغرب . فيرومئوس (سارقُ نار المعرفة من الآلهة فى الأساطير الإغريقية ، وواهبها البشرية لتبدأ حضارتها) يرمز إلى ذلك التَّوق البشرى للحصول على المعرفة مهما كانت الوسائل والسُّبل ، وإلى تلك الرغبة الجارفة فى تجاوز الحدود البشرية والتطُّع إلى ما يفوقها . ورغم ظهور هذه الشخصية فى عصور سابقة فى بعض الأعمال الأدبية (وخاصةً فى الأدب الرومانتيكى) ، إلا أنها قد اكتسبت فى العصر الحالى أهمية خاصة ، واتخذت معالم تتناسب والتطور التكنولوجى المطرد . ولقد رأينا أن نناقش الأبعاد الرمزية لهذه الشخصية ، خاصة المتعلقة بالنواحي المعرفية والثقافية والأدبية ، واخترنا أن نركز على فكر كاتبين بارزين ، هما : إيهاب حسن (١٩٢٥) وعبد الوهاب المسيرى (١٩٣٨) ، لنوضح تلك الأبعاد الرمزية لهذه الشخصية من منظورين متقابلين .

ومع أن النظرة السريعة لظروف حياة كل من المفكرين قد توحى ببعض التقارب بينهما ، فإن أسلوب الحياة الذى اختاره كل منهما يشير إلى الاختلاف البين فى الرؤية والتوجه . فكل من حسن والمسيرى مصريُّ المولد ، أمضى قسطاً من شبابه فى

* مدرسة بكلية الآداب - جامعة عين شمس .

مصر، وغادرها في بعثة حكومية للحصول على الدكتوراه في الولايات المتحدة، حيث نجح في الحصول عليها في الأدب الإنجليزي- الأمريكي، وأثبت تفوقاً ملحوظاً في هذا المجال. ولكن، بينما فضّل حسن التجنّس بالجنسية الأمريكية وإثراء ثقافتها بفكره، أثر المسيرى العودة إلى وطنه ومناقشة الثقافات والنظم المعرفية الكلية الوافدة من الغرب من منظور عربي إسلامي. ومع أن المسيرى قد كرّس الجانب الأكبر من اهتمامه لدراسة الفكر الصهيوني، فقد نظر إليه أيضاً من منطلق معرفي ثقافي، واستطاع أن يضعه في منظومته الفكرية الموحدة التي تضم جميع اهتماماته.

اهتم كلٌّ من حسن والمسيرى بالتغيّر المعرفي والثقافي في عصرنا الحالي، وعلق عليه في العديد من أعمال. ومن أهم أعمال حسن التي ناقشت هذا التغيّر: **أصمت: Henry Miller and Samuel Beckett. تقطيع أوصال أورفيوس: نحو أدب ما بعد حداثي (1971) The Dismemberment of Orpheus: Toward a Postmodern Literature** الأدب الأمريكي المعاصر 1945-1972. **Contemporary American Literature 1945-1972** تأملات سبع في الزمن المعاصر (1975) **Paracrisms: Seven Speculations of the Times** - نار برومثيوس الصحيحة: الخيال والعلم والتغيّر الثقافي (1980) **The Right Prometheus Fire: Imagination, Science and Cultural**

ويُعلّق حسن على اختياره عنوان كتابه الأخير قائلاً: إن كل عصر يختار بطله الأسطوري، وإنه يرى أن برومثيوس بسقطته التراجيدية المتمثلة في تحدى الآلهة هو أنسب الشخصيات تعبيراً عن عصرنا هذا- الذي اقترح حسن أن نطلق عليه عصر ما بعد الحداثة postmodernism، أو ما بعد الإنسانية (ما بعد الهيومانية) posthumanism- فبرومثيوس قد أصبح يرمز «لالتقاء العلم والأسطورة والتكنولوجيا واللغة والأرقام، ويشر بزواج الأرض والسماء». ويرى حسن أن الخيال قد اكتسب تمكّناً من العلم ورحابة من التكنولوجيا، وأن إنسان هذا العصر قد

توحد مع تلك القوة التي يرمز لها برومثيوس . واعتبر حسن أن هذا التوحد من أهم سمات عصر ما بعد الحداثة، وأطلق على هذا التوحد مصطلح «الحلولية immanence». ويتفق المسيري مع حسن في أن تلك الرغبة في التوحيد بين الإنسان وبرومثيوس تعبر عن الثقافة الغربية في مرحلة حداثتها الأخيرة، والتي يفضل المسيري أن يطلق عليها مرحلة «العلمانية الشاملة». ويحلل المسيري تلك النزعة الإنسانية للتوحد مع قوة خارجية في كثير من مقالاته وكتبه العربية والإنجليزية، ويطلق عليها مصطلح «الحلولية». ومن أهم مقالاته التي تتناول هذا الموضوع: في أهمية الدرس المعرفي (٢٠٠٠)، و العلمانية والحلولية والتفكيكية، Secularism, Immanence and Deconstruction (٢٠٠٠). ولقد شرح هذا الموضوع أيضاً في كتابه رحلتى الفكرية- في البنور والجذور والثمر: رؤية غير ذاتية غير موضوعية (٢٠٠١)، وفي موسوعته التي ستصدر قريباً بعنوان موسوعة العلمانية الشاملة: رؤية جديدة بديلة.

بدأ اهتمام كل من حسن والمسيري بظاهرة الحلولية immanence أثناء دراستهما للأدب الإنجليزي- الأمريكي. فلقد لاحظا ظهور هذه النزعة في الأعمال الرومانتيكية والحديثة، وناقشاها في أعمالهما النقدية المبكرة، وتبعاً لتلك الظاهرة حتى وصلت إلى شكلها النهائي في العصر التكنولوجي الحديث. ولعل تحليل كل منهما لهذه النزعة وتعليقهما على التحول، الذي أصبحت تتصف به هذه الظاهرة، بتوحدها مع الفكر البرومثي في شكله الجديد، يوضح اختلاف توجه كل من المفكرين، ويعطى رؤية شاملة لها من منظورين متباينين، ألا وهما: ذلك الذي يجبذ حلولية الفكر البرومثي كنهاية للتاريخ الإنساني الهيوماني humanist، وذلك الذي يحذر من مغبة انحسار الفكر الهيوماني من منظور معرفي إسلامي.

في أواخر الستينيات علّق حسن على ظاهرة الحلولية immanence أثناء دراسته للأصوات المناوئة للتيار الرئيسي الأدبي. ففي كتابه أدب الصمت تحدّث عما أسماه «لغة الصمت»، وهي تلك اللغة التي تستخدمها الأصوات المهمّشة، خاصة في الرواية الغربية، ووجد أنها تستخدم استراتيجيات تحاول عن طريقها أن تصل

بخطابها إلى القارئ، وأن هذا الخطاب يحاول تفكيك القيم المعرفية والفلسفات الكلية المتعارف عليها في فكر الحداثة. وأدرك حسن أن لغة الصمت غالباً ما ترافقها رغبة في التوحد مع قوة خارجية، وأكد على أهمية التيار الرومانتيكي الأدبي في إظهار لغة الصمت والنزعة الحلولية، وعلق على احتفاء الأدباء الرومانتيكيين بهذه النزعة التي تقف الكلمات عاجزة عن وصفها قائلاً: «إنه أدب بدون كلمات، أو- لنكون أكثر دقة- أدب يحتقر كل شيء إلا اللغة في أقصى مراحل سحرها وبدائيتها» (أدب الصمت، ٢٢).

واهتم حسن في الكثير من أعماله بالنزعة الصوفية التي تطورت واكتسبت مكانة بارزة في عصرنا الحالي. فالأدب الصوفي mysticism عامة، وذلك الذي عُرف في العصر الرومانسي بالپانثيزم pantheism (وَحْدَةُ الوجود، التي تتجلى في وَحْدَةِ الإنسان مع الطبيعة كقوة يحلُّ فيها الخالق) هما في نظر حسن إرهابان لصورة الحلولية في عصر ما بعد الحداثة (أهلآب النقد، ٨٦). ففي هذه التجارب النفسية يتحد الإنسان مع الخالق والطبيعة، ويتجاوز حدود ذاته الإنسانية، ويصل إلى رحابة تفوق البشرية، وبذلك يتخطى مفهوم الزمان والمكان. ويعتبر حسن كلاً من وردزورث Wordsworth وكوليريدج Coleridge ممثلين لظاهرة الحلولية في المرحلة الأولى، حيث إن كوليريدج يتحدث عن رغبته في أن يوحد بين المتعدد والواحد. ويجد أن كلاً من كيتس Keats وشيلي Shelley يمثلان المرحلة التالية، فكيتس يتحدث عن «المقدرة السلبية» negative capability، وهي نوع من التوحد مع العالم الخارجي ينشأ من عجز العقل عن التوصل إلى حقائق يقينية. أما شيلي فيناقش مقدرة الإنسان على التجاوز من خلال عمله برومئوس طليقاً Prometheus Unbound، ويظهر أن الحب يستطيع أن يتجاوز الدوافع الشيطانية والرغبة في التمرکز حول الذات.

ويعلق حسن على رواية فرانكنشتاين Mary Frankenstein لماري شيلي Shelley قائلاً: إنه يتفق مع هارولد بلوم Harold Bloom في أن هذا العمل الأدبي يبين ضرورة مواجهة النزعة البرومثية لأنها ترحب بتزايد الوعي مهما كان الشمن

باهظاً، حتى وإن كانت الكاتبة لا تعي ذلك (ناربروميشوس، xiv). وهكذا استخلص حسن من دراسته أن لغة الصمت - أو ما أطلق عليها بعد ذلك ظاهرة عدم التحديد - غالباً ما تواكبها ظاهرة الحلولية immanence. «فعلى حدود لغة الصمت يورق حلمُ الحلولية الأدب»، فيوقفه من تيار الأدب التقليدي (١١٨).

ويعطى حسن أهمية خاصة لولت ويطمان Walt Whitman كرائد للشعر الأمريكي، ولفكر ما بعد الحداثة. فيرى أنه، باحتفائه بالحلولية، قد عبّر عن الوجدان الأمريكي، كما أنه تنبأ بمزاج عصر ما بعد الحداثة. فهو في أعماله يصف التجارب اللاتاريخية، وينظر إلى ما هو كائن الآن على أنه الأبدى، وإلى اللحظة الحالية على أنها الكمال، حيث روحُ الشباب وحكمة الشيخوخة (لغة الصمت، ٧). ويعلق قائلاً: «إن ويطمان لم يكن يخشى التاريخ كما يظن البعض، بل إنه كان يخشى فقط أن يُفسد التاريخ حلمه اللاتاريخي» (٤٥، ٤٦). ولذلك نجد أنه كان يتبع إيقاع عواطفه في أعماله الأدبية ولا يخضع لمقتضيات التاريخ (٦٦). وفي كتابه أهداب النقد يشارك حسن الشاعر الأمريكي إعجابه بالحضارة الأمريكية، التي استطاعت أن تنفض عنها تاريخ العالم القديم، وتسعى لاستغلال طاقات العقل البشري، فتغزو القرن العشرين، وتضع في قبضتها القمر. فرغم اعتراف حسن: «إن أمريكا قد ساهمت بجشعها في صنع تاريخ مدمر»، إلا أنه ما يزال يرسم لها صورة مستقبل مشرق، ويعلق قائلاً: «إن رجال ونساء أمريكا يحلمون بعالم يتجاوز الصراع والآلام، عالم إنساني ومتجاوز للإنسانية في نفس الوقت» (١٧٦).

ويؤكد حسن تفضيله للثقافة الأمريكية واتجاهها الحلولي، فيعلق بأن الثقافة الأمريكية قد أحسنت صنعاً بنذ التيار الثقافي الأوربي واعتناق ثقافة خاصة بها. ويرى أن ماثيو أرنولد Mathew Arnold قد جانب الصواب عندما قال إن مدخل الثقافة هو الانسجام والكمال، وإن غيابهما يعرّض للفوضى وللأخلاقيات الفجة، كما هو الحال في الثقافة الأمريكية. ويعلق قائلاً: «إن أرنولد قد عجز عن سبر غور الثقافة الأمريكية. فالأشياء التي كان يراها غريبة وغير مستحبة ليس من الضروري أن تتعارض مع الكمال والانسجام الذي يجسّد المثل الأعلى، فقد تكون تلك الصفات

تعبّر عن الحركة المستقبلية». ويستند على قول فوكو Foucault إن مصطلح الفوضى مثله كمثّل مصطلح العدمية يُستخدم لرفض كل ما هو جديد. ويرى أن الوجدان الأمريكى يحبذ شكلاً للخطاب يختلف عن ذلك الذى يتبناه التيار الأوربى الرئيسى، وأن الخطاب الأمريكى يتسم بعدم التحديد والحلولة (نار برومفيوس، ٩٧).

ويخلص من ذلك إلى أن تيار ما بعد الحداثة قد نقل ظاهرة الحلولة من الهامش إلى المركز، وأن التيار الثقافى الأمريكى قد تجاوز حدود أمريكا وأصبح الآن تياراً عالمياً. ويوضح أن الإنسان فى عصر ما بعد الحداثة لم يعد يطمح إلى التوحد مع قوة إلهية متجسّدة فى الطبيعة. فلقد توحد مع برومفيوس (سارق نار المعرفة) الذى يجسّد التقدّم التكنولوجى الحديث. وبذلك فإن ظاهرة الحلولة immanence قد نزعَتْ عنها جميع المفاهيم الميتافيزيقية المرتبطة بالخالق، وأصبحت ظاهرة علمانية تعبّر عن تقدّم البشرية. ويُعلّق حسن قائلًا: «إن فكرة وَحدة الوجود الرومانتيكية مرت بتحوّل إحيائى mutation حاسم، وإن كانت لا تزال تحتفظ بفكرة توحد الواحد والمتعدّد، ولكن بصورة جديدة» (تقطيع أوصال أورفيوس، ٢٧١). ففى عصرنا الحالى خلعت الحلولة immanence ثوب القداسة، وأصبحت فى حاجة إلى معادلة جديدة تختلف عن تلك التى كانت سائدة فى العصور السابقة. فعندما توحد الإنسان مع نار برومفيوس التكنولوجية «اكتسب وعيه رحابةً فاقت اتساع العالم كله، ومن ثمّ؛ فإن هذا الوعى قد امتد وتوحد مع المحيط الخارجى، وشكّل تجربة صوفية جديدة، أكسبته معرفة مباشرة، لا تُحدّها قيود الفكر الهيومانى التى كانت سائدة فى عصر الحداثة، والتى كانت تطوّق الوعى الإنسانى من جميع الجهات وتشكّل تجربته» (إشاعات التغيّر، ١٣٣). ورغم أن حسن يدرك أن الشخصية البرومفية تنطوى على نقاط ضعف، إلا أنه يأمل أن تحصل الإنسانية على نار معرفية تخلو من تلك العيوب المرتبطة بالشخصية البرومفية. فهو يمتنى أن يتخلص برومفيوس الجديد من جنون غطرسه وذكائه الذى لا يستند على أساس، ومن تلك الأقوال الفجة التى ارتبطت بشخصية فاوست Faustus، وأن يهبّ البشرية هذه المرة ناراً معرفية صحيحة تخلو من الأخطاء السابقة (نار برومفيوس، xiii).

أما المسيرى فقد لفتت نظره ظاهرة الحلولية فى مرحلة مبكرة أيضاً، وذلك أثناء كتابته لأطروحة الدكتوراه التى قارن فيها بين وردزورث و ويتمان. وقد توصل المسيرى إلى نتيجة تتفق ورؤية حسن فى بعض النواحي وتختلف فى البعض الآخر. فلقد لاحظ المسيرى - مثل حسن - أن ظاهرة الباتيزم كنوع من الحلولية قد تطورت واتخذت شكلاً مخالفاً فى عصر ما بعد الحداثة، وإن كانت لا تزال تحتفظ ببعض سماتها. ولكن المسيرى يؤكد أن الرغبة فى الذوبان الكامل فى الطبيعة ليست السمة الغالبة على الشعر الرومانتيكى الإنجليزى كما يظن البعض. ورغم اعتراف المسيرى بأن بعض أشعار وردزورث تمثل ظاهرة الحلولية، إلا أن دراسته إياه قد أظهرت - بعكس ما يظنه الكثيرون - أن صفة الحلولية ليست بالصفة الغالبة فى أعماله. فلقد توصل إلى أن أعماله الخالدة تصور النفس البشرية بتركيبها المعقدة، فى صراعها بين الرغبة فى التوحد مع قوة خارجية، والقدرة على التجاوز والاعتراف بخصوصية الإنسان ككائن منفصل عن الطبيعة (وحتى الفكرية، ٣١٥). ويوضح المسيرى أن الشعراء الرومانتيكيين قد يلجأون إلى الحلولية لتقودهم إلى الإيمان. فهذه الحلولية تشعرهم بأن العالم ليس شيئاً مادياً فقط، بل إنه ينبض بالحياة والقداسة. ويعتبر المسيرى أن هذه الخطوة يجب أن يتجاوزها الشاعر ليصل إلى «المبدأ الواحد الكامن وراء الأشياء المتعددة، المفارق لها». وأن هذا هو ما نجح فيه الكثير من الشعراء الرومانتيكيين بدرجات مختلفة. فمع أن البعض ظل حلولياً، مثل كيتس وشيلي، إلا أن البعض الآخر استطاع التجاوز ليصل إلى رؤية إيمانية حقة مثل وردزورث وكوليردج (٣٦١).

ويختلف تفسير المسيرى لرواية فرانكنشتاين عن رؤية حسن. فالمسيرى لا يرى أنها تنطوى على رغبة كامنة فى اكتساب القوة البرومثية (كما يعتقد حسن)، بل يجد أنها تعكس خوف الإنسان الغربى من التحول الذى سيصيب البشرية من حلولية الإنسان فى إنجازاته العلمية وخضوعه لقوانينها، والتجرب المتحرر من القيمة والغاية الذى يدمر إنسانيته ويُفقد القدرة على التحكم فيما حوله (العلمانية والحلولية والتشكيكية، ٧٢ - وحتى الفكرية، ٢٠٩، ٢١٠). فالمسيرى لا يعتبر الحلولية مرحلة يتجاوز فيها الإنسان طبيعته البشرية كما هى الحال مع حسن، بل إنه يؤكد أن تجاوز

الإنسان لا يتحقق إلا بمعرفة قيمته ككائن يُفَضِّل الطبيعة/ المادة ويتجاوزها، وبأمل في الوصول إلى المُثُل العليا، ولكنه لا يصل إلى التوحد مع الخالق المفارِق (موسوعة العلمانية).

تبعاً لذلك نجد أن المسيرى يفضِّل تيار الفكر الأوربي الهيوماني على الاتجاه الأمريكي الحلولى . فبينما يظهر إعجابه برؤية وردزورث كممثل للفكر الأوربي، يُبدى اعتراضاً شديداً على رؤية ويتمان، التى تعبّر عن الاتجاه الأمريكى الحلولى . ويؤكد المسيرى أن دراسته لكل من وردزورث و ويتمان أظهرت له أن التشابه بين رؤيتهما سطحى، إذ أنه لا يتعدى كونهما يتيمان إلى الفكر الرومانتيكى . ويوضح المسيرى أنه وجد فرقاً كبيراً بين رؤية كل من الشعارين . فوردزورث لا يمكن اعتباره شاعراً حلولياً، فهو عندما يتكلم عن «العودة إلى الطبيعة» فهو يعود إليها فقط للحظات قصار» (رحلتى الفكرية، ٣١٥). ويرجع المسيرى مقدرة وردزورث على تجاوز الحلولية إلى حسّ التاريخى . «فوردزورث يُغازل الحلولية وحسب . . . ولكنه لا يسقط فيها أبداً»، إنها بالنسبة إليه «مجرد صورة مجازية أو لحظة . ولحظات الشّطّح الصوفية لحظات مؤقتة». ويُعلّق المسيرى قائلاً: «إن الشاعر الذى يطلق عليه «شاعر الطبيعة» ليس بشاعر حلولى؛ فهو لا يفقد ذاته فيها، فهو يستند إلى تراث تاريخى قوى وإيمان عميق بالإنسان (وبالإله، الذى لا يتجلى فى الصوت الداخلى فحسب، وإنما من خلال طقوس اجتماعية). وبالتالي؛ فهو فى واقع الأمر شاعر الإنسان فى لحظات حزنه وفرحه» (٣١٣، ٣١٤).

وعلى قدر إعجاب المسيرى بحس وردزورث التاريخى وشعوره بخصوصيته كإنسان، كان تحفّظه الشديد على أشعار ويتمان التى ترفض الاستناد إلى التاريخ وتطمح إلى الحلولية . فمع أن المسيرى يتفق وحسن فى أن رؤية ويتمان الحلولية هى مؤشر لمزاج عصر ما بعد الحداثة، فإنه يرفض ذلك الفكر الحلولى، ولا يشارك حسن إعجابه بتجارب ويتمان الشعرية . فويمان بالنسبة للمسيرى يرمز «للسبولة والعدمية واللامعيارية التى تهلّد الإنسان» (٣٠٨). وقد توصل المسيرى فى أطروحته التى قدمها للحصول على الدكتوراه إلى أن نزعة ويتمان الحلولية هى التى

تدفعه إلى الهروب من التاريخ ومن التركيبة الإنسانية. ويعطى المسيرى أهمية قصوى لدى إدراك الفنان للحس التاريخي، إذ أنه يعتبره مقياساً للنضج البشري، ولذلك فهو يعترض على طريقة ويتمان في عرض رؤيته، حيث يظهر التاريخ في أشعاره وكتاباتاته النقدية «كجثة وعبه ثقيل يحاول الإنسان قدر طاقته أن يتخلص منه، حتى ينطلق من نقطة الصفر (ونقطة الصفر هذه تشبه أمريكا التي رفضت التاريخ الأوربي لتبدأ من جديد بلا أعباء أخلاقية ولا تراث تاريخي)» (٣١٤). ولذلك فإن المسيرى لا يصف أعمال ويتمان بأنها «لاتاريخية»، كما يفعل نقاد الأدب، بل إنه يؤكد أنها أعمال معادية للتاريخ، ومن ثمَّ معادية للإنسانية. فإنكار ويتمان للتاريخ يؤدي إلى إنكار مقدرة النفس البشرية على تجاوز الطبيعة/ المادة. وهذا يقود بالضرورة إلى تفكيك الإنسان وحرمانه من خصوصيته، ككيان مركَّب، وحلوله في الطبيعة/ المادة (٣٠٨).

ويشرح المسيرى التحول الذي طرأ على الفكر الحلولى في أعمال ويتمان فيعلق قائلاً: «إن شعر ويتمان حلولى صوفى مادي، يعادل بين الروح والمادة ويقر بينهما» (٣١٣). فقد لاحظ المسيرى أن الطبيعة في أشعار ويتمان لم تعد تحمل تلك القيم الروحية التي يتغنى بها الشعراء الرومانتيكيون الإنجليز، «فشعر ويتمان يتغنى بالمادة والجنس والكهرباء والجاذبية الأرضية- التي يرى أنها تشبه الجاذبية الجنسية! فالإنسان ما هو إلا جزء لا يتجزأ من الكون، ووعيه لا يتجاوز الطبيعة. وعداؤه للإنسان- المركَّب التاريخي- يترجم نفسه إلى عدااء للتاريخ، يتضح في محاولته الوصول إلى نهاية التاريخ واليوتوبيا التكنولوجية». ويعلق المسيرى قائلاً: «إن ويتمان كان يرى أن أمريكا هي الفردوس الأرضي، قمة كل التطور التاريخي السابق، فهي دولة العلم والتكنولوجيا التي ستهدم التاريخ وتعلن نهايته» (٣١٤).

ومن هذا؛ يتضح أن تجربة ويتمان الشعرية تعتبر إرهاباً لذلك النوع من الحلولية الذي يتحد فيه الإنسان مع إنجازاته العلمية الحديثة. وهكذا تحولت الحلولية من مفهوم ديني إلى مفهوم علماني. ويشرح المسيرى ذلك قائلاً: «إن جوهر المثالية الأمريكية هو «علموة» Scientize (نسبة إلى علم الروح والشرائع اليونانية)» (٣١٤). ومن هذا يتبين أن النموذج المهيمن على الثقافة الأمريكية يشجع الفكر الحلولى المادى، بعكس الثقافة

الإنجليزية التى تستند إلى تراث تاريخى طويل ، يجعل معظم أدبائها يشعرون بأهمية تصوير النفس البشرية المركبة بكل أبعادها . ويعلق المسيرى على دراسته للنموذج المهيمن بأنه لا يقصد بذلك أن جميع الأفراد يتصرفون طبقاً لتلك النماذج ؛ فهو يعرف أن حياة الأفراد أكثر ثراءً وتركيباً من أى نموذج ، ولكنه يريد أن يوضح الفرق فى التوجه العام بين ثقافة وأخرى (١٥٩) .

ولقد ضمّن المسيرى بعد ذلك فكر الحلولية فى منظومة تحليلية شاملة يشرح فيها وجهة نظره . فأوضح أنه رغم وجود المنظومات الحلولية كامنة فى فكر الحضارة الغربى ، فلا بد أن نتبع هذه الظاهرة كنزعة فطرية يشعر بها جميع البشر ، وإن كانت قد تجددت مناشعاً فى بعض الثقافات . ورغم أن المسيرى يدرك أن نزعة الحلولية لها جاذبية شديدة لدى الكثيرين ، وذلك لأنها تخاطب نزعة كامنة فيهم . فإنه يؤكد أنها لا تساعد الإنسان على التجاوز ، بل هى نزعة بدائية . ومنظومة المسيرى التحليلية تتلخص فى أن الإنسان ظاهرة مركبة لا يمكن أن تُردُّ إلى ما دونها : الطبيعة/ المادة . فالإنسان تتنازع نزعتان : الأولى أطلق عليها «النزعة الجنينية» أو «الرَّحْمِيَّة» ، والثانية أسماها «النزعة الإنسانية» أو «الربانية» . وهو يرى «أن النزعة الجنينية نزعة حلولية تدفع الإنسان إلى التوحد مع قوة خارجية ، إلا أنها نزعة هروبية من الواقع الإنسانى إلى عالم بسيط أحادى البعد . إنها رغبة فى الارتداد إلى رَحِم الأم ، حيث يعيش الجنين بلا حدود ولا قيود ، ولا يفصله فاصل مادى أو معنوى عن رحم الأم» . أما «النزعة الإنسانية» أو «الربانية» فهى التى تشجعه على «تجاوز الطبيعة/ المادة وعالم المعطيات المادية والشيثية ، نزعة حول انفصال الجزء عن الكل ، والفرد عن المجموع ، والإنسان عن الطبيعة» . ولذلك فإن الإنسان يجب ألا ينساق وراء النزعة الرَّحْمِيَّة ، لأنها نزعة حلولية «ورغبة فى الهروب من عبء الهوية ، والتركيبية ، والتعددية ، والخصوصية ، والإنسانية المشتركة ، والقيم الإنسانية ، والأخلاقية العالمية ، والحدود (بمعنى العقوبة ، وبمعنى التعريف ، وبمعنى الحدود النفسية) ، والزمان والمكان ، والمقدرة على التجاوز» (موسوعة العلمانية) . فقيمة الإنسان هى فى قدرته على تجاوز النزعة الحلولية والتمسك بخصوصيته ، ككائن حباه الله بنزعة ربانية . ويخلص المسيرى من ذلك إلى أن الأعمال الأدبية الخالدة

هى التى تصوّر الإنسان كظاهرة مركبة، تتصارع فيها كلتا النزعتين، وأن أية ثقافة حلولية لا تستطيع أن تخاطب النفس البشرية بتركيبيتها المعقدة، وأن الثقافات الإنسانية التى يجب أن نحافظ عليها هى تلك التى تستند على منظومة تفسر النفس البشرية المركبة.

ويتبع المسيرى تطور المنظومات الحلولية تاريخياً، سواء أكانت روحية أم مادية. فيجد أن الحلولية الروحية قد عبّرت عن نفسها فى منظومات مثل الغنوصية اليهودية وغلاة المتصوفة، وأن الحلولية المادية يمكن تتبّعها فى الحركات الفلسفية العلمية. مثل السفسطائيين، الذين لا يجدون فى العالم سوى الحركة..، وأن ما يجمع كل تلك الفلسفات هو إنكارها فكرة الإله المفارِق والإنسان المنفصل عن الكائنات الطبيعية والمتجاوز للطبيعة/ المادة (موسوعة العلمانية). ويتفق المسيرى مع حسن فى أن المنظومات الحلولية كانت موجودة فى مرحلة الحداثة فى حالة كمون، ولكنه يختلف معه فى رؤيته لفلسفة ما بعد الحداثة الحلولية. فهو لا ينظر إليها كنهاية سعيدة لمرحلة تطور فى تاريخ البشرية، بل يجدها استفحالاً لظاهرة كامنة تهدد البشرية. فالمشروع التحديثى الغربى، بتشجيعه للفكر العلمانى secularism، أدى إلى تفاقم هذه الظاهرة. فقد استند هذا المشروع فى مرحلته الأولى على فلسفة تفصل بين الدين والمجالات الاقتصادية، وذلك فى نهاية القرون الوسطى. وتبع ذلك فصل الدين عن السياسة فى عصر النهضة. ولكنه لم يتطرق إلى الأديان بقيمها الإنسانية، معتبراً أن ذلك من الأمور المرتبطة بالحياة الخاصة بالأفراد، ومن ثمّ فهى بعيدة عن اهتمامه ولا يجب التدخل فيها (العلمانية والحلولية والتفكيكية). ولذلك؛ فقد مارس الأشخاص حياة مزدوجة، ففى العمل كانوا يتعاملون بمنطق الفلسفة العلمانية، وفى حياتهم الخاصة كانوا يخضعون للدين وقيمه. ويطلق المسيرى على هذه المرحلة «العلمانية الجزئية» أو «العقلانية المادية الصلبة». ولكن هذه الفلسفة العلمانية ما لبثت أن تغلّغت فى جميع أمور الحياة وأصبحت «فلسفة علمانية شاملة» (موسوعة العلمانية). فأصبحت لكل علم «مرجعته»، هى ذاته، وقوانينه بدون الرجوع لأية قيمة شاملة، سواء أكانت إنسانية أم أخلاقية أم دينية... وأصبح كل مجال فى حالة توحيد وانفصال عن غيره ويحتوى على مركزه

ومعناه، وهذا أدى إلى عالم مجزأ منفصل عن القيم الإنسانية» (فى أهمية الدرس المعرفى، ٥٩). وشجع ذلك على قيام فلسفات حلولية لا تقف ضد الديانات العالمية التقليدية فحسب، وإنما ضد العقلانية المادية الصلبة أيضاً، أى ضد أية فلسفة ميتافيزيقية. ويطلق المسيرى على تلك المرحلة «العلمانية الشاملة» أو «الحلولية المادية السائلة»، ويرى أن فلسفة هذه المرحلة هى التى أنتجت ذلك الفكر التفكيكى الحلولى لما بعد الحداثة. ويعلق المسيرى قائلاً: «إن ذلك يفسر عودة الفكر الوثنى الحلولى للظهور فى الأعمال الأدبية، بعد أن فقدَ الإنسان إطاره المرجعى والمعرفى والأخلاقى، كما أنه يبين علة هذا الاتجاه الذى يتزع القداسة عن المقدس، ويخلع القداسة على غير المقدس. ففى عالم الحلولية المادية السائلة يصبح أى تمييز معرفى أو أخلاقى أو جمالى مستحيلًا» (موسوعة العلمانية).

وقد لاحظ المسيرى تزايد الاهتمام بشخصية بروميوس كصورة مجازية تعبّر عن توحد الإنسان مع المعرفة التكنولوجية. ورغم اتفاق المسيرى مع حسن فى أن هذه الشخصية تعبّر عن ثقافة ما بعد الحداثة بعلمانياتها الشاملة، إلا أنه يرفض اعتبارها مجسّدة للتيار الفكرى العالمى. فهذه الشخصية لا تصلح كمجاز يعبّر عن المجتمعات التى ما تزال تؤمن بالاديان الكتابية وقيمها المعرفية، فهناك تباين فى الركائز الأولى لقصة الخلق بين التراث الدينى والأسطورة الإغريقية. فصورة بروميوس، الذى سرق النار وأعطاهما للبشر لكى تبدأ الحضارة البشرية، هى صورة تفترض أن العلاقة بين البشر مبنية على الصراع، حيث تكون الغلبة فيه لمن هو أقوى. وبذلك تشجع على الفكر الإمبريالى. كما أن هذه الصورة لا تنزّه الخالق عن مخلوقاته، بل تجعله طرفاً فى هذا الصراع، وبذلك تعتبره كمركز للكون موجود بداخله. وهذا يختلف عن المعارف الإسلامية، التى توضح أن «الله نور السماوات والأرض»، أى أنه مركز غير منظور يمنح العالم التماسك، دون أن يحلّ فيه (فى أهمية الدرس المعرفى، ١٢، ١٣).

ويؤكد المسيرى أن الوجدان العربى الإسلامى لا يمكن أن يتقبل فكرة الحلولية بين الإنسان وبروميوس. فعصيان بروميوس يشبه عصيان إبليس، الذى انتهى به المطاف

إلى اللعنة الربانية . فتلك المعرفة التى يحملها إلينا برومثيوس ، فى ثوبه الجديد ، تشعرنا بالتوجس ؛ لأننا نتوقع أن تكون أيضاً متافية للمقيم الإنسانية والأخلاقية والدينية . فمفهوم القيمة مرتبط بفكرة الحدود ، والثورة البرومثية ثورة ضد الحدود ، تماماً مثل الحلولية التى تزيل الحدود بين الخالق والمخلوق وبين الإنسان والطبيعة . إن هؤلاء الذين يروجون لتيار ما بعد الحداثة ، ويتوقون للتوحد مع برومثيوس ، لن يختلف مصيرهم كثيراً عن فاوست ، وذلك لأن برومثيوس سيقدّم إليهم علماً لا ينفع . فهم يعيدون قصة آدم الذى وقع فى حياثل الشيطان وحاول أن يأكل من الشجرة المحرمة . إن تجسيد تلك الشخصية الأسطورية يظهر مدى تغلغل الفلسفة العلمانية الشاملة فى نفوس البعض ، مما جعلهم يتوحدون مع برومثيوس ويقدمون الحياة المادية المنفصلة عن القيم . ويلفت المسيرى نظر القارئ إلى أنه لا يعنى بقوله هذا رفض التقدم العلمى ، لأن ذلك أمر غير معقول طبعاً ، ولكنه يرفض حلولية الإنسان فى عالم التكنولوجيا المتجسدة فى برومثيوس ، وخضوع الإنسان لقوانين المادة ، التى لا تفرق بين الخير والشر والعدل والظلم (رحلتى الفكرية ، ٢٠٢ ، ٢١١) .

ومن هذا المنطلق نجد أن كلاً من حسن والمسيرى يرسم صورة مخالفة للإنسان المتوحد مع برومثيوس . فيرى حسن أن علينا أن نراجع ونعيد النظر فى رؤيتنا re-vision لإنسان هذا العصر . فقد لاحظ أن إنسان هذا العصر يمر بتغيير جذرى ، يجعلنا نعيد النظر فى أفكارنا المسبقة عن النفس البشرية . فإنسان هذا العصر له مواصفات تختلف عن إنسان العصور السابقة ، ولذلك فإن الفلسفة الهيومانية لم تعد تصلح له ، وعلينا أن ندرك أننا فى عصر ما بعد الهيومانية ، «وأن خمسمائة عام من اعتناق الفكر الهيومانى قد تكون وصلت إلى نقطة النهاية ، وأن الفلسفة اليونانية قد تكون تحوَّلت ، دون إرادتنا ، إلى ما يمكن أن نطلق عليه ما بعد الهيومانية . إن شكل الإنسان بذراعيه ورجليه الذى أبدعه ليوناردو قد اخترق الدائرة والمربع ، اللتين كانتا تطوقانه ، وانتشر فى الكون! » . لقد اكتسب وعيه رحابة لم يسبقها نظير ، بعد أن توحّد مع برومثيوس فى ثوبه الجديد (تار برومثيوس ، ٢٠١) .

لقد فكّك وعى الإنسان فى عصر ما بعد الهيومانية النظريات الكلية ، سواء أكانت تعبّر عن مفاهيم دينية أم علمانية . وبذلك اكتسب إنسان هذا العصر قوة

وذكاءً إلهيين . ويلاحظ حسن التشابه بين تجربة إنسان ما بعد الحداثة وتجربة الغنوصية ، فيعلق قائلاً: «إن تجربة إنسان ما بعد الحداثة في توحده مع برومثيوس هي نوع جديد من الغنوصية، التي تحتفظ بالناحية الروحانية، ولكنها لا تزدري الناحية المادية ولا تراها شراً يجب التخلص منه خلاص البشرية». ويقتبس حسن قول تيليارد دي شاردن Teillard De Chardin وهو يقول: «إن مجالاً عقلياً noosphere سوف يغلف الأرض». ويعلق بأن عصر ما بعد الحداثة يعنى موت الإنسان قائلاً: «إن هؤلاء المفكرين لا يعتنون بالطبع الموت الحرفي للإنسان، ولكنهم يعنون انتهاء الصورة الإنسانية المتعارف عليها». ويرى حسن أن علينا أن نطور من فكرنا الفلسفي لنواجه موضوع الذكاء الصناعي المعقد، الذي لم يعد مجرد جزء من الخيال العلمي، بل إنه قد أصبح الآن جزءاً من حياتنا، يعيش بيننا وتعامل مع إنجازاته بصورة متزايدة. ويتساءل عما إذا كان هذا الذكاء الصناعي سوف يتفوق على الذكاء البشري، أم أنه سيكسبه فقط راحة واتساعاً في الأفق. ويعلق قائلاً: «إنه لا يستطيع أن يجزم بما سيحدث، ولكنه يلاحظ أن الذكاء الصناعي -المتجسد في أبسط آلة حاسوب إلى أعقد عقل إلكتروني- قد ساعد على تغيير صورة الإنسان، وعلى تعديل مفهوم ما هو إنساني. ويقتبس قول نوربرت وينر Norbert Wiener بأن الصورة الإنسانية المتعارف عليها قد تبعثرت، واكتسبت الذات سيولة، وأصبحت مادة الجسد النار، وليست الحجر (فار برومثيوس، ٢٠٣، ٢٠٤). ويأمل حسن في أن يستطيع الوعي البرومثي لإنسان هذا العصر أن يرتق جميع الصلوع، سواء أكانت داخلية في النفس البشرية أم خارجية بين البشر (١٩١).

وهكذا ؛ فإن الشخصية الأسطورية البرومثية اكتسبت في عصر ما بعد الحداثة شكلاً جديداً، وإن كانت لا تزال تحمل نفس المضمون الكلاسيكي، ألا وهو ذلك التوقُ البشري للوصول إلى أقصى درجات المعرفة مهما كان الثمن. ويعلق حسن على ذلك الدور المجازي الذي يقوم به برومثيوس في عصر ما بعد الحداثة قائلاً: «إن برومثيوس -هذا الصوفي المتخطي للآلهة، والمراوغ، وواهب النار، وصانع الثقافة- هو الذي يقوم بالدور الرئيسي على مسرح أحداث الحياة الراهنة. إنه يقوم

بعرض مسرحية الزمان والمكان وعذابه . أما نحن ؛ فلقد توحدنا معه ، وأصبحنا نقوم فى هذه المسرحية بدورين فى نفس الوقت : دور المتفرج ، ودور المشارك فى عرض مسرحية عذابنا وعبثنا !» (٢٠٧) . ويرسم حسن صورة مجازية لإنسان هذا العصر ، تعبّر عن بعته فى حالة أفضل ، قائلاً : «لقد توحدنا مع الأرض والسماء ونار المعرفة فى صورة طائر العنقاء . نحن الآن نتحرك فى عالم دائم التغير ، وحتى الموت قد أصبح عاجزاً عن أن يصيبنا بالإرهاق أو التعب» (٢٠٧) . ويرجع هذا التغير إلى قدرة العقل البشرى فيقول : «لقد اتسعت الذات ، وتجاوزت حجم العالم الضخم ، بل وفاقته اتساعاً ، حتى أصبحت الحقيقة هى إعلان عن قدرة العقل» (أهداف النقد ، ٨٦) . وهكذا يقدم حسن إنسان ما بعد الحداثة المتوحد مع نار برومثيوس المعرفية بمزيج من الانبهار والرهبة .

ورغم أن حسن يتجنب الإدلاء بأية آراء يقينية (لأنه مؤمن بعدم التحديد فى النقد) ، فإن الصورة العامة التى يرسمها لإنسان ما بعد الحداثة تبدو متفائلة بهيجة . فهو يأمل أن تكتسب فلسفة ما بعد الحداثة كونه حلولة بسبب التقدم المطرد فى وسائل الإعلام ، وأن تستظل البشرية جمعاء تحت مظلتها . ويقتبس قول مارشال ماكلوهان Marshall McLuhan حين يقول : «إن العقل الإلكتروني يعد البشرية ، بقدراته التكنولوجية ، بطروف سعيدة تجعلها تبدو كأنها تحتفل بعيد جماعى تحصد فيه ما زرعت فى السنوات السابقة pontecostal condition ، حيث ستضاف الجهود ، ولا يصبح أمام البشرية غير أن تخطو خطوة صغيرة ، ما إن تتجاوزها حتى تتوحد المفاهيم ، ألا وهى نبذ اللغات العديدة وتبنى لغة موحدة» (١٢٢) . فالحلولية فى عصر ما بعد الحداثة هى توحيد الوعى مع اللغات والإعلام والتكنولوجيا الجديدة ، واكسابه رحابة لم يسبق لها نظير . ويأمل حسن أن يُلغى هذا العصر المسافة بين الواقع والمثل الأعلى ، وأن يكتسب الوعى قوته من إنجازاته العقلية (إشاعات التغير ، ١٣٣) .

ومع أن تلك اللهجة المتفائلة بدأت تخفّ فى أعمال حسن منذ أواخر الثمانينيات ، فإنه لم يستطع أن يخرج عن دائرة الفكر البرومثي الحلولى . فلقد أصبح حسن جزءاً من هذا العالم الذى ساهم فى صنعه ، يدور فى فلكه ، ولا

يستطيع أن يتجاوزه. فى الورقة التى قدمها فى المؤتمر الثانى للنقد العالمى، المنعقد بالقاهرة سنة ٢٠٠٠، اعترف بأن فكر ما بعد الحداثة لم يحقق الآمال الواسعة التى كان يطمح إليها، ومع ذلك فإنه يأمل أن تستطيع الثقافة فى عصر العولمة بمساعدة الإعلام أن توحد بين الشعوب. وهو يرى أن النزعة الحلولية البرومثية إذا استندت على الفكر البرجمائى الأمريكى المتمثل فى كتابات وليم جيمس فإنها تستطيع أن تنشر الحب بين البشر، فيتجاوزوا مرحلة الصراع، التى يرى أن سببها هو ذلك التمسك بالقوميات التى يعتبرها سجنًا للإنسان.

أما عن المسيرى فقد وقف موقف المعارض لتلك الحلولية البرومثية منذ مرحلة مبكرة من عمره. فمع أنه يتفق مع حسن فى أن توحد الإنسان مع التكنولوجيا والإعلام سيغير من صورته تغيراً جذرياً، فإنه ينفي تماماً تلك الصورة التى رسمها له حسن، سواء أكانت صورة البطل التراجيدى العبثى البرومثى، أم صورة الإنسان المستمتع بجنى ثمار الإنجازات العلمية. أما عن صورة البطل البرومثى؛ فإن المسيرى يشك فى أن الإنسان العادى يستطيع أن يقوم حتى بذلك الدور. فلقد لاحظ المسيرى أن المجتمع الأمريكى فى الستينيات. أثناء إقامته فى الولايات المتحدة. كان قد بدأ يعانى من استفحال التيار المادى الحلولى، ومع ذلك فإنه نادراً ما وجد صورة «ذلك الإنسان الفاضل، البرومثى، الذى يقف وحيداً فى الكون يملأ إرادته، عالمه الداخلى من صنع، وهو يحاول أن يفرضه على العالم الخارجى من حوله»، فهذه الشخصية لا توجد إلا فى الأعمال الأدبية! ويضيف: «إن الغالبية الساحقة من الناس ليست عندها مقدرات نقدية عالية ووعى بالذات. وهى فى حالة عدم الثقة بالنفس تستمد صورتها لنفسها من الإعلام» (رحلتى الفكرية، ٤٥).

أما عن توحد إنسان هذا العصر مع برومثيوس المجسد لقوة التكنولوجيا والإعلام، فإن المسيرى لا يرى فيه تلك الصورة البهيجة التى رسمها له حسن. فحلولية الإنسان فى التكنولوجيا معناها خضوعه لقوانين الطبيعة/ المادة. فهذا التعلق الشديد بالمنجزات التكنولوجية، والذى بلغ حد التوحد معها، فى حاجة إلى مراجعة للدراسة مدى الفائدة التى تعود على البشرية منه. فصل القيمة عن العلم

يجعلنا نتوجس من الاتجاه الذى تتجه نحوه الدراسات التكنولوجية، والعائد الروحى والنفسى الذى يعود منها على البشرية. فالمسيرى لا يرفض التقدم العلمى، شريطة أن يكون فى خدمة البشرية، وأن يخضع للقيم الإنسانية (٢١٢). أما إذا توحد الإنسان مع إنجازاته؛ فإنه سيخضع لمنطقها المادى الأحادى. ويضرب المسيرى مثلاً بالتجارب العديدة التى أصبح التجريب فيها هدفاً فى ذاته، مثل الاستنساخ البشرى، ويتساءل عن الهدف منها، وما الذى يعود على البشرية من تشكيل مخلوقات مادية تخلو من المشاعر ومن الروح البشرية- التى لا يمكن أن يصل إلى كنهها إلا الخالق-، ويتساءل عن عواقب الأسلحة النووية وتجارب الهندسة الوراثية (١٦١، ٢٠٧، ٢٠٩). ويعلق بأن «التقدم العلمى قد أصبح هدفاً، بغض النظر عن العائد المعرفى أو الإنسانى له، وبغض النظر عن مقدار البؤس أو السعادة الذى يجلبه للبشر» (٣١٩).

أما عن الإعلام، فإن المسيرى لا يعتقد أن توحد البشرية معه سينتج عنه مجتمع متوحد متجاوز للمشاكل الإنسانية، كما يدعى حسن. فالتوحد مع الإعلام يودى فقط إلى تسلُّع الإنسان وتشيينه وتنميته (١٦١). إنه نوع من الاستنساخ لأنماط موحدة تخضع لمتطلبات الشركات المتعددة الجنسيات التى تحاول أن تروج سلعةً بأية طريقة. إنها تحوّل العالم إلى ساحة واسعة يحكمها قانون العرض والطلب، حيث يصبح الهدف الحصول على أقصى درجات الربح. وبذلك تخضع البشرية لقوانين الطبيعة/ المادة المعادية للتاريخ البشرى، مدعية أنها بذلك تجعل من العالم كلاً متجانساً.

ويؤكد المسيرى أن قوة الإعلام تستطيع أن تحكم حتى فى الأحلام البشرية، وذلك لأن الشركات لديها خبراء متخصصون فى الدوافع الإنسانية، يستطيعون بطرقهم الذكية أن ينمطوا البشر فى مخلوقات ذات رغبات موحدة. ويعلق المسيرى على السلع الاستهلاكية التى يروج لها الإعلام، مثل الهامبورجر والبلوجينز والديسكو، قائلاً: «إنها لا طعم ولا لون لها، ولا تنمى إلى أى تشكيل حضارى، وإنما هى حضارة معادية للحضارة... تحاول تفويض كل التشكيلات الحضارية

الأخرى، بما فى ذلك الحضارة الأمريكية نفسها (رغم أصولها الأمريكية) (٣٢٣). وهكذا يصبح الإنسان مخلوقاً أحادى البعد، يتحكم فيه المصنع حيث يعمل، والسوق حيث يتفق تقوده، وأماكن اللهو حيث يتخلص من طاقته الزائدة. وإيقاع الحياة بهذا الشكل لا يشجع إلا الرغبات المادية فقط، ولا يضع فى اعتباره أية نواحي أخرى للنفس البشرية. فيفقد الإنسان حسَّ التاريخي، ويشعر بأنه فى عالم يتوحد فيه الماضى والحاضر والمستقبل، كما يتوحد فيه الإنسان مع الأشياء والسلع. وهكذا يدور الإنسان فى عالم لا مركز له ولا قيم، بعد أن فقد خصوصيته كإنسان مركب، اصطفاه الله من بين جميع مخلوقاته بتركيبته البشرية المميزة (٣٨٤، ٣٨٥).

ويُطبَّق المسيرى نفس منظومته الفكرية على المجال السياسى أيضاً، فيجد أن الفصل بين القيم والمجال السياسى قد نشر النظام الإمبريالى، الذى يجعل من بيده القوة يستبيح لنفسه استغلال الآخرين. فالفكر البرومثى الحلولى يتمثل فى المجال السياسى فى تلك الفلسفة المادية الإمبريالية التى تسعى لابتلاع الشعوب الضعيفة. فالعقل المادى عقل محايد لا علاقة له بالأخلاق، معاد للتاريخ، يُسقط مفهوم الإنسانية المشتركة (١٦٢). فنار برومثيروس ما هى إلا ذلك الفكر الداروينى المبني على الصراع، والذى يتنافى والقيم الإنسانية. وخضوع الإنسان لذلك الفكر يعنى تقسيم البشر إلى نوع قوى يمتلك نار برومثيروس *superman*، ونوع ضعيف مستغل *subhuman*. وهذا أيضاً ما سيحدث على مستوى الشعوب. إن الشعب الذى سيتوحد مع نار برومثيروس سيعتبر نفسه قد وصل إلى نهاية التاريخ، وسيطلب من جميع الشعوب أن تخضع له. وهذا ما يدعيه فوكوياما الذى يؤيد الفكر الأمريكى الليبرالى، ويطالب الجميع بأن يتبع ذلك النظام العالمى وينسب هويته الثقافية.

ويضرب المسيرى مثلاً بالتزعة الحلولية الفاشية فى المجال السياسى، فيشرح كيفية استناد إسرائيل على الفكر الحلولى الصهيونى لابتلاع أرض فلسطين وإنكار حق الفلسطينيين. فقد استغلت إسرائيل الفكر الحلولى، الذى يذنب الفوارق بين ما هو مقدس وما هو علمانى، فى تبنى فلسفة علمانية عدوانية مدعية أنها فلسفة

صوفية دينية! كما أنها استغلت انتشار الحس اللاتاريخي الحلولى فى تجاهل تاريخ أرض فلسطين، وادعاء أنها أرض الوعد التى ظلت فى انتظار عودة الإسرائيليين على مدى التاريخ، وحاولت إسرائيل إبادة الشعب الفلسطينى لتحقيق فكرتها المعادية للتاريخ. وهذا يشرح السبب الرئيسى الذى يجعل الولايات المتحدة تساندها، فهى تشاركها فكرها الحلولى الداروينى المعادى للتاريخ (١٧٥، ١٧٦). فالفكر البرجماتى لن يستطيع أن يصحح من نار بروميثوس ويجعلها تنشر الحب بين الشعوب. إن هذا الفكر البرجماتى هو الذى يجعل كلاً من إسرائيل والولايات المتحدة عاجزة عن فهم السبب الإنسانى وراء تمسك الشعب الفلسطينى بأرضه، ورفضه المنطق البرجماتى المادى الذى يعرض عليه بعض المكاسب المادية فى مقابل التنازل عن أرضه (١٦١، ١٦٢). فمحاولات وليم جيمس البرجماتية تدور فى فلك الفكر المادى الحلولى، حتى وإن حاولت أن تتجاوزه. فهى تبرز العنف المصاحب لسيطرة الجانب المادى، مدعية أن سفك الدماء ما هو إلا تطهرٌ روحى للبشرية (رحلتى الفكرية ٣٢٣، ٣٢٧).

وهذا الاختلاف الواضح فى النظرة المعرفية والتوجه الثقافى لكل من الكاتين يظهر أيضاً فى نظرتهما للأعمال النقدية والأدبية. فحسن يُعتبر من أوائل المنظرين لفكر ما بعد الحداثة، والمحبذين لطرق النقد والكتابة الأدبية التى تعتمد على الحلولى وعدم التحديد. ولا يشعر حسن بالقلق من ظاهرة عدم التحديد، وما ينطوى تحتها من تفكيك للنظم المعرفية والنظريات الكلية فى أدب ونقد ما بعد الحداثة. فهو يعلق قائلاً: «إن أدب ونقد ما بعد الحداثة، بتفكيكه لكل التقاليد والنظم المعرفية، يعلن موت الإله وموت الذكر وموت المؤلف». ولكنه يعتقد أن ظاهرة الحلولى تستطيع أن تموض ذلك النص (إشاعات التغيير، ١٣٢). «فعلى الفن أولاً أن يبدأ بالشك، ثم بتفكيك أو تجاوز أشكاله التقليدية التى يهيمن عليها التيار الرئيسى» (الأدب الأمريكى المعاصر، ١٨). فكما سرق بروميثوس النار الإلهية ليمنح البشر قوة تقارب قوة الآلهة، فعلى الناقد أن يتمص دور بروميثوس ويساعد على تغيير أشكال الأعمال الأدبية. ويرى حسن أن التيار الهيومانى لم يعد يناسب الأعمال الأدبية والنقدية لهذا العصر، لذلك فهو يطمح إلى نوع جديد من الكتابة لها سمات مختلفة. ويتساءل:

«من منا لا يشعر بالملل من الرؤية الهيومانية وما تحمله من ندم وأفكار دينية ولغظ يبعدها عن المخاطرة؟!» (نار برومويوس ، xix). إن الأعمال الأدبية في عصر ما بعد الحداثة مستاعدة الإنسان على أن يحلم بتجاوز حدوده، «ففي الأحلام تبدأ مسؤوليات البشر في أن يصبحوا آلهة» (١٦٩). ويعلق حسن على العبارة السابقة بقوله: «إن الأدب عليه أن يعبر عن الرغبة في الوصول إلى وعي شامل لا يعرف القيود ولا الاختيار» (أهداب النقد، ٦٣).

ويرى حسن أن العلاقة بين الفنان وعمله الأدبي لا بد أن تتغير لتوائم التغيير الجديد في العالم. فكما توحد العقل البشري مع المحيط الخارجي، فإن الفنان أيضاً يجب أن يتوحد مع عمله الفني: «لقد تجاوز العقل البشري حدود الجسد، وملاً العالم بحضوره، ولذلك فإن عقل الفنان قد أصبح هو والصفحة التي يكتب عليها شيئاً واحداً لا يمكن الفصل بينهما» (تقطيع أوصال أورفيوس ٢٦٧). ونظراً لأن الفنان سيتوحد تماماً مع العمل الذي يكتبه، فإن طريقة الكتابة والهدف منها سيتغيران أيضاً: «فلن يبحث الفنان عن هدف لكتابه، ولا عن حس نظامي لعمله. بل إن العمل الفني سيفضل فيه عدم القصديّة، وذلك لأنه لا يزال في حيز التكوين، وليس عملاً ساكناً في حالة انتهاء» (٢٦٨). ويحبّد حسن ألا يكون هناك معنى كليّ للعمل الأدبي. بل إنه يشجع الفنان على تفكيك الافتراضات المسبقة، والكشف عن عشوائية القيود وجمودها. وهو يرى أن حلوية الفنان في النص تجعل الهدف من الكتابة هو الكتابة ذاتها: «قيمة العمل في مدى إتقان الفنان لعرض حسه الفني التأليفي، وهو يلعب لعبة الحياة. وبذلك يتحرر الفنان من حسه التاريخي، فتختفي الأشكال التقليدية، وينسج عمله بحرية، ويقلب على كتابته عنصر التجريب» (أهداب النقد، ١٠٩). وبذلك تتحرر فانتازيا العمل الأدبي من المعادل الموضوعي، ويشير بروحانية جديدة gnosticism (٥٨).

أما المسيرى فهو يقف موقف الرفض تماماً للأعمال الأدبية والنقدية التي تشجع على حلوية الفنان في العمل الأدبي. وهو على العكس من حسن يرى أن التزعة الشاؤمية التي تظهر في الأعمال الأدبية في نهاية عصر الحداثة، كان سببها غزو الفكر

الحلولي . فلقد حاول الفنان الحلولي أن يعبر عن رؤية يبحث فيها عن الكلمة (لوجوس Logos) والمعنى (تيلوس Telos) في الطبيعة، وهو ما يُعرف بالنزعة الطبيعية المتجاوزة supernatural naturalism، وكان الأدب يعبر عن هذه المفارقة، وإن ظل الفنان يحتفظ بذكريات زمن بطولي إنساني لا يمكن استرجاعه، ولذلك اتسمت أعماله بالحزن والتشاؤم . أما في عصر ما بعد الحداثة، الذي توحّد فيه الإنسان مع شخصية بروميثيوس الشيطانية، فإنه لا يستطيع حتى أن يستخدم عنصر المفارقة . بل إن أعماله قد أصبحت شذرات - أو «كولاج» -، حيث أصبح التغير هو السمة الغالبة على كل شيء، وتم تطبيع أحاسيس البشر، فلم يعد هناك اغتراب أو معاناة نفسية . ومن ثمّ اعتمد النقد على أشكال حلولية تُلغى المسافة بين الميثافيزيقي والطبيعي، وبين الطبيعة والإنسان . وهكذا فقدّ النقد حسّه الإنساني المتجاوز (رحلتى الفكرية ٤٣٠، ٤٣١) . ويعترض المسيرى على طرق النقد الحلولية، سواء أكانت في عصر الحداثة أم في وقتنا الراهن . فيجد أن النقد النصي Textual هو نقد حلولي لا ينجح في تقديم رؤية عن العمل الفني الذي أنتجه الإنسان كمخلوق مركب . فهذا النوع من النقد يحوّل الإنسان إلى معادلات رياضية ولا يفكر فيه بأبعاده الإنسانية . كذلك، فإن النقد الذي يعتمد على التفكير والحلولية في عصر ما بعد الحداثة يفشل في إيجاد صلة بين العمل الفني والقارئ . فهو يشكك في جميع القيم، ويمجد النزعة الحلولية ويعادي التاريخ، ولا يجد أمامه إلا مجرد اللعب بالألفاظ (٥١٠، ٥١٢) .

ويخلص المسيرى إلى أن جميع المحاولات النقدية التي تمجد الحلولية لا تصلح لنقد الأعمال الأدبية . فالعمل الأدبي هو إبداع عقل بشري مركّب، ولا يصح تناوله من منطلق حلولي أحادي . فالأعمال الأدبية يجب أن تُدرس كإبداعات للنفس البشرية التي تتصارع فيها النزعة الحلولية والنزعة الإنسانية المتجاوزة . ويذهب المسيرى إلى أن الناقد يجب أن يتجاوز تلك المحاولات التي لا طائل منها، والتي تعتمد على اللعب بالألفاظ، ويوجّه نقده إلى الأعمال الأدبية كتجليات للنفس البشرية المركبة الفذة التي وهبها الله البشرية .



وفى الختام، يتضح من هذه الدراسة أن فكرة توحّد البشرية مع برومثيوس فى ثوبه التكنولوجى الحديث قد أثارَت مشكلة معرفية وثقافية وأدبية اتخذت اتجاهات مختلفة. ولقد رأينا أن نعرض لاتجاه الناقد إيهاب حسن المحبّد لهذه الحلولية، ومساهمة عبد الوهاب المسيرى العربية الإسلامية فى هذه القضية، والتى تعارض النزعة الحلولية البرومثية، حتى نستطيع أن نعمّق دراسة الموضوع، بدلاً من أن نعرض وجهة نظر واحدة ونتجاهل الأخرى. وهذا لا يمنع من أن القارئ سيلاحظ أننا قد عرضنا وجهة نظر حسن لفنّدها بالأدلة، ونوضح خطأ تبني المجتمع العربى الإسلامى لهذا الفكر الوافد من الغرب. ونحن نتفق مع المسيرى بأن الغرب قد وهب البشرية فكراً إنسانياً ثرياً، علينا أن نستمتع بقراءته وأن ندرسه وتفاعل معه، ولكن هذا أيضاً لا يعنى أن نقبل الفكر الحلولى البرومثى المتعارض مع ثقافتنا ومنظوماتنا المعرفية.

ولا شك فى أن هذا الفكر البرومثى قد لقي بعض الترحيب فى مجتمعنا لأسباب تتعلق بظروفنا الراهنة، ولقوة تغلغل الفكر الوافد عن طريق الإعلام، ولأن النزعة الحلولية - كما يقول المسيرى - لها جاذبية شديدة فطرية. ومع ذلك، فإننا نستطيع، بتمسّكنا بهويتها الثقافية وما تحمله من قيم معرفية، أن نقاوم هذا التيار، ونرفض التوحد مع نار برومثيوس. فهذه النار لن تزيد من سعادتنا، ولن تقود أرواحنا إلى طريق الخلاص، بل إن لهيها سيدمرّ إنسانيتنا!



المراجع باللغة العربية

- ١ - المسيرى، عبد الوهاب. رحلاتى الفكرية - فى البذور والجنود والثمر: سيرة غير ذاتية غير موضوعية، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة ٢٠٠١.
- ٢ - المسيرى، عبد الوهاب. فى أهمية الدرس المعرفى: نحو نظام معرفى إسلامى، المحرر: فتحى حسن ملكاوى، المعهد العالمى للفكر الإسلامى، مكتبة الأردن، عمان ٢٠٠٠.
- ٣ - المسيرى، عبد الوهاب. موسوعة العلمانية (تحت الطبع).

- 1- Elmessri, Abdel Wahab. "Secularism, Immanence, and Deconstruction". *Islam and Secularism in the Middle East*. Eds. John Esposito and Azzam Tamimi, London: C Hurst and Co., 2000, 52-80.
- 2- Hassan, Ihab. *Contemporary American Literature, 1945-1972: An Introduction*. New York: Ungar, 1973.
- 3- Hassan, Ihab. *The Dismemberment of Orpheus: Toward Post Modern Literature*. New York: Oxford Up, 1971.
- 4- Hassan, Ihab. *The Literature of Silence: Henry Miller and Samuel Beckett*. New York: Knopf, 1967.
- 5- Hassan, Ihab. *Paracriticisms Seven Speculations of the Times*, Urbana: Illinois Up, 1975.
- 6- Hassan, Ihab. *Rumors of Change: Essays of Five Decades*. Tuscaloosa and London: Albana Up, 1995.
- 7- Hassan, Ihab. *The Right Promethean Fire: Imagination, Science and Cultural Change* Urbana: Illinois Up, 1980.

قيمة الإنسان وتكريمه

بين «المرجعية المادية الواحدية» و«المرجعية المتجاوزة»

سعيد شبتار*

إن أفضل تكريم لباحث ومفكر نذر نفسه للبحث والفكر، وأخذ يقدم للناس زبدة أعماله، هو أن يرى انعكاس ذلك على قرائه وعلى الناس، وتأثيره فيهم، واستجابتهم له أو رفضهم إياه، بحيث يمنحه ذلك قوة إضافية على المضى فى الطريق، أو فرصة للمراجعة والتصحيح. ولما كنت واحداً من قراء الدكتور المسيرى وجدته منجذباً إلى نماذجه التفسيرية ومناهجه فى المقاربة والتحليل، القائمة على أساس تتبع الجزئى فى السياق الكلى، والخاص فى السياق العام، للقضايا المعرفية المدروسة، بل والى تزود القارئ وتمنحه قدرة معرفية ومنهجية خاصة، وتسلحه بحس نقدي إضافي تجاه كل ما يقرأه. لدرجة أنها - وكما أشعر شخصياً، ومن غير مبالغة أو إطراء - تستطيع أن تؤثر حتى على سلوكي وعملي اليومي. وذلك راجع - فيما أعتقد - إلى قدرتها على التجريد والإقناع النظري من جهة، وإلى دقتها فى التشخيص والتزليل - أو التطبيق العملي - من جهة أخرى.

كما أنني وجدت أن موضوع «الإنسان» مركزي جداً فى أبحاث المسيرى ودراساته، سواء أعلق الأمر بـ «الإنسان الطبيعي» أم «الإنسان الرياني». ولما كانت المناسبة تكريم «إنسان/ إنسان» - وهى الصيغة التأكيدية التى يصر عليها المسيرى

* مدرس بكلية الآداب، جامعة القاضى عياض - بمراكش - المغرب.

أحياناً في مقابل «إنسان/ مادة» ؛ فضلت أن تكون ورقتي هذه مثيرة لبعض جوانب مظاهر تكريم الإنسان في المرجعيتين المذكورتين : «المادية الواحدية» ، و«الحلولية الكمونية» ، ذات الفلسفة «العلمانية الإمبريالية الشاملة» و«الثنائيات الصلبة» ، ثم «المرجعية المتجاوزة» ، أو «المرجعية الروحية» ، ذات الفلسفة المستوعبة لقضايا الإنسان في ارتباطه بالطبيعة ، وفي انفصاله عنها واستقلاله بذاته وخصائص (الثنائيات الفضاضة) .

وكما هو واضح في العنوان والسياق ، قصدت إلى استعمال وتوظيف مصطلحات المسيري ، وأحياناً نماذجه ، في مقارنة الموضوع من خلال إسهاماته وإسهامات مفكرين وباحثين آخرين .



تختلف مظاهر تكريم الإنسان في كلا المرجعيتين ، بحسب خلفيته الفلسفية في كلٍ منهما . فهو في المرجعية الروحية الإلهية التوحيدية - الإسلامية خصوصاً ، باعتبارها آخر الرسالات تصديقاً وهيمنةً - يستقى مبادئه ومفاهيمه وتصوراته ، ودوره في هذا الوجود وغايته فيه ، من الوحي الإلهي : تسديداً وتوجيهاً ، تكليفاً واستخلاقاً ، إلهاداً وإرشاداً ، باعتبارِه - أي هذا الوحي الإلهي - أجدرَ خطاب بتحديد حقيقة الإنسان : ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (١) .

أما في المرجعية الأخرى ؛ فإن ذلك كله لا يتحدد ، في تجربة ما قبل النهضة الحديثة ، من طبيعة المرحلة التاريخية التي تجتازها حضارة الغرب ، والأنماط الاجتماعية والثقافية السائدة فيها . مما جعل فلسفة هذه المرجعية ، المحددة لقيم أتباعها في الوجود ، عرضةً لتقلبات هذه المراحل التاريخية . إلى أن جاءت مرحلة النهضة الحديثة والاستنارة العقلية والرشيد ، لتحدد بشكل كُليٍّ وجذريٍّ مرجعيتها المادية/ الطبيعية الواحدية ضمن الثنائيات العلمانية الصلبة . فقد كانت صورة الإنسان تتجلى في الحضارة «الفلسفية» اليونانية في «الإنسان العاقل» ، المفكر والمنظر والمتأمل . ثم تراجعت هذه الصورة لكي تفسح المجال لصورة أخرى في العهد الروماني ، وهي

(١) سورة الملك ، آية ١٤ .

صورة «الإنسان المصارع والمحارب»، الإنسان الجسد، الصالح والنافع لبسط نفوذ روما على العالم (وهي شبيهة إلى حد ما، من حيث رؤيتها المعرفية، بنفعية النازية الحديثة). كما جاءت الكنيسة أيضاً لترسم صورة أكثر تطرفاً للإنسان، صورة الإنسان «المتطهر»، المنسلخ من رغباته وتطلعاته الفطرية»، الراهب المتبتل، إلى أن آل الوضع إلى عصر النهضة الأوروبية لتظهر الفلسفات الاستنارية التي تطرفت على الواجهة المادية، في مقابل التطرف اللاهوتي الكنسي، وكانت ذات نزعات شمولية كيانية أسست، وبشكل عميق، الأصول المعرفية للعلمانية الشاملة الآن، كالدورونية والفرويدية والماركسية والوجودية والعقلانية والوضعية والنيشوية... إلخ. وهي - وإن اختلفت في مقارنة ثنائية الذات والموضوع والتمركز على أحدهما: الإنسان، أو العقل / الطبيعة - تنتهي حلولياً وكمونياً إلى تقرير رفض المطلق والمتجاوز، واستبدال الواحدية المادية بالواحدية الإلهية، بكامل أنساقها وقوانينها ونظمها. حيث تم التركيز على الجانب النفعي والإنتاجي في الإنسان، الذي تحول من جديد إلى «آلة» يحكمها منطق الربح ورأس المال، على حساب القيم والأخلاق وكل ما هو «جوانى» في هذا الإنسان. وكما يقول المسيرى: «فقد صاحب تزايد هيمنة الفلسفات المادية عدم الاكتراث بالأخلاق، باعتبارها قيماً مثالية غيبية غير مادية وغير كمية، فقدت أي إطلاق، وأصبحت حقائق اجتماعية نسبية تُردُّ بأكملها إلى جذورها الاجتماعية المادية. أي أن المجتمع أصبح هو مصدر القيمة الأخلاقية، وليس الموضوع الذي يحاكم من منظور هذه القيمة. وأصبحت الدولة هي التي تقرر ما هو خير وما هو شرير، ما هو نافع وما هو ضار. ومن ثمَّ تراجعت العقيدة الدينية، وانحسر الإيمان بالمطلقات المعرفية والأخلاقية، وبدأت محاولات لتأسيس علم أخلاق يستند إلى القوانين العلمية والحسابات الرياضية الدقيقة. بحيث أصبحت الأخلاق هي المنفعة واللذة، وأصبح الهدف من الحياة هو البحث عنهما، وتعظيم الإنتاج والدخل. وهي أهداف تتسم بأنها كمية مادية يمكن قياسها، ولا علاقة لها بغيب أو أسرار»^(١).

وجوهر فكر حركة الاستنارة يمكن اختزاله - حسب المسيرى - في عنصرين مهمين:

(١) عبد الوهاب المسيرى: «الرؤية المعرفية الإمبريالية»، مجلة منبر الشرق، ص ٣، ٧، ع ١٤١٣ هـ.

١٩٩٣ م، ص ٥٧ وما بعدها.

١ - التركيز على عنصر الطبيعة، باعتبارها متسقةً ونفسها، وتتحكم فيها مجموعة من القوانين الواضحة البسيطة المطردة، وحيث ثمة قانونٌ طبيعي يهدي الإنسان في سلوكه.

٢ - التسليم بقدرة العقل الإنساني على الوصول إلى الحقيقة، بمعرفة قوانين الطبيعة وأنظمتها من خلال التجربة والملاحظة، دون حاجة إلى وحى إلهي^(١).

وإذا عدنا إلى الثقافة الإسلامية، فإننا نجد أن نظرة الإسلام إلى الإنسان تنطلق من تحديد وظيفته في الكون، المتمثلة في عبادة الخالق وفق سننه الدينية الشرعية والكونية القدرية: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(٢). فيكون لحياة الإنسان بذلك هدف وغاية، ينفيان عنها العبيثية والتفعية، والركون إلى مطلب من مطالب الجسد أو النفس، والانصراف الكامل إلى إشباعه دون أية ضوابط أو مقيدلات. كما أن لحقيقة الرجوع إلى الله تعالى والمثول أمامه للحساب بُعداً نفسياً إيمانياً كبيراً حافزاً علي تحسين الأداء العملي، وتوجيهه نحو قيم الخير والصلاح فرداً وجماعة: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تَرْجِعُونَ﴾^(٣). ويكفي الإنسان في ظلال الإسلام تكريماً أن يكون محور الحياة، والأداة الفاعلة فيها بما حياه الله من نعم وقدرات، وبما فضله وسخر له من مخلوقاته: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾^(٤).

وإذا كان الإسلام، من جهة، قد حرّر الإنسان المسلم من استرقاق المخلوقات الأخرى إياه بمبدأ التوحيد، إذ أن «كمال الحرية في كمال التوحيد» كما يقرر علماء العقيدة، فإنه من جهة أخرى جرّد معيار التفاضل بين المسلمين عن كل مقياس مادي، إذ جعل «التقوى» قيمة معنوية مجردة لا ترتبط بزمان أو مكان: ﴿إِن أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾^(١)، ثم ركّز، من خلال أحكامه وحكمه وتشريعاته، على مفاهيم الاعتدال والتوازن والوسطية في الإنسان: عادةً وعبادةً،

(١) نفس المرجع، ص ٤٠.

(٢) سورة الزاريات، آية ٥٦.

(٣) سورة المؤمنون، آية ١١٥.

(٤) سورة الإسراء، آية ٧٠.

كى لا يجنح إلى أى من مظهرى التطرف: المادى الرومانى، أو الترهّب المسيحى، وكذلك التطرف المادى فى ظل علمانية جزئية أو شاملة تقوم على أساس تلبية نداءات الجسد المادية وحدها. لذا نجدّه يُطوّق جيّدَ هذا الإنسان بحقيقتين كبيرتين، تعصمانه من الذلّ والمهانة والتنكر الكامل للذات، كما تعصمانه من الاستكبار والاستعلاء والتشوّ الكامل.

الحقيقة الأولى - كما عند د. محمد سعيد رمضان البوطى - تذكره بمهمته فى هذا الكون، التى هى العبادة، عن طريق الاستخلاف وتحمل الأمانة وتعمير الأرض وبناء الحضارة. وهو بهذا المعنى سيدّ فى هذا الكون، معزّزّ فيه ومُكرّم ومُفضّل إذا ما التزم جادّة الاعتدال والاستقامة.

والحقيقة الثانية تنبّه، إذا ما طغى وتجبّر وخرج عن حدّ الوسطية والاعتدال، إلى أصله وخلقه الأولى؛ إذ هو مخلوق تافه، أصله الأول من تراب، وسلّته من ماء مهين، والشأن فيه - إن طالت به الحياة - أن يُردّ إلى أرذل العمر كى لا يعلم من بعد علم شيئاً.

«فالإِنسان فى كينونته الذاتية عبد مملوك لله عز وجل، خلّق من ضعف، وينتهى إلى ضعف. ولكنه، نظراً للرسالة التى حُمِّلها، يتمتع بصفات نادرة جهزه الله بها، فاستأهل بموجبها الرّفعة والتكريم. ورجل الحضارة الإسلامية هو الذى ربّى فى ظلال هاتين الحقيقتين»^(١).

نفس المعنى نقرأه عند د. عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ)، والتى تذهب إلى التمييز بين «الإِنسان» و«البشر» و«الإِنس» فى السياقات والاستعمالات القرآنية. ف«الإِنسان» ليس مناط إنسانيته، فيما نستقرئ - كما تقول - من آيات البيان المعجز، مجرد كونه متميّحاً إلى فصيلة الإِنس. كما أنه ليس مجرد بشر يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق. وإِغما الإنسانية فيه ارتقاء إلى الدرجة التى تؤهّله للخلافة فى الأرض

(١) سورة الحجرات، آية ١٣.

(٢) د. محمد سعيد رمضان البوطى: منهج الحضارة الإنسانية فى القرآن، دار الفكر، ص ٤٥ وما بعدها.

واحتمال تبعات التكليف وأمانة الإنسان، لأنه للمختص بالعلم والبيان والعقل والتمييز، مع ما يلابس ذلك كله من تعرضٍ للابتلاء بالخير والشر، وفتنة الغرور بما يُحسُّ من قوته وطاقته، وما يزهيه من الشعور بقدره ومكانته في الدرجة العليا من درجات التطور ومراتب الكائنات. بحيث ينسى، في نشوة زهوه وكبرياء غروره، أنه المخلوق الضعيف الذي يعبر رحلة الدنيا من عالم المجهول إلى عالم الغيب، على الجسر المفضى حتماً إلى حضرة من تراب: ﴿أَمْ لِلْإِنْسَانِ مَا تَمْنَىٰ﴾ (٢٤) فَلِلَّهِ الْآخِرَةُ وَالْأُولَىٰ﴾ (١).

ولا يكتفى الإسلام بترسيخ التوازن على المستوى الفردي، بل ينقله إلى المستوى الجماعي أيضاً. فنجده تارة يُرغَّب في الحياة وملاذئها، وأخرى يصرف عنها ويدعو إلى آخرة هي أفضل وأبقى. وهذا ما يفسر أيضاً الثنائيات «الفضفاضة» أو المستوعبة التي يوفرها هذا الدين لاحتضان وترشيد الكائن البشري، بعيداً عن الواحديات الصلبة والتمركز الحاد. ففي ثنائية (الدنيا/ الآخرة) نقرأ قوله تعالى مثلاً: ﴿زَيْنَ النَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ (٢)، وي بعدها مباشرة: ﴿قُلْ أُوْنِبْتُكُمْ بِخَيْرٍ مِّنْ ذَٰلِكُمْ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ﴾ (٣)، كما نقرأ كذلك: ﴿الْعَالُ وَالنَّوْنُ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا﴾ (٤). وأنكر الحق سبحانه على من يقتصر على القول: ﴿رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا﴾ (٥). وأرشد

(١) د. عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ): القرآن وقضايا الإنسان، دار المعارف، ص ١٩، ٢٠.

والآيات من سورة النجم: ٢٤، ٢٥.

(٢) سورة آل عمران، آية ١٤.

(٣) سورة آل عمران، آية ١٥.

(٤) سورة الكهف، آية ٤٦.

(٥) سورة البقرة، آية ٢٠٠.

إلى الدعاء بخيرى الدنيا والآخرة معاً: ﴿وَمِنْهُمْ مَّنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾^(١).

هذه المعرفة العميقة الواضحة هي التى وعاماها الجيل الأول، واستوعبها علماً وعملاً، وأسّس فى رحابها عالميته الإسلامية الأولى. نجد هذا واضحاً فى تعبير بليغ لصحابى جليل، غير معدود فى علماء أو فقهاء الصحابة، وهو ربيع بن عامر الذى قال لقائد الفرس: «اللَّهُ أَبْتَعْنَا لِنُخْرِجَ مِنْ شَاءَ مِنْ عِبَادَةِ الْعِبَادِ إِلَى عِبَادَةِ رَبِّ الْعِبَادِ، وَمَنْ ضَيَّقَ الدُّنْيَا إِلَى سَعَتِهَا، وَمَنْ جَوَّرَ الْأَدْيَانَ إِلَى عَدْلِ الْإِسْلَامِ». إنه تحطيم للأوثان الصلبة المتمركزة حول الذات (عبادة العباد)، أو حول الموضوع (عبادة الدنيا الضيقة)، وفسح لمجال انطلاق الروح لتبدع إلى جانب جسدها. ولم يجانب فيلسوف الحضارة المعاصر مالك بن نبي - رحمه الله - الصواب حين وصف تلك المرحلة (مرحلة الصدر الأول) بمرحلة الروح أو الطاقة الحيوية المبدعة والخلاقة، والباعثة على العمل فى حدوده القصوى.

لقد عبّر ربيع بن عامر عن ثلاثة مبادئ وأصول لهذا الدين الكبرى: التوحيد، المنافى لعبادة المخلوقات. والحرية، المنافية لضيق الدنيا. والعدل، المنافى للجور. وهى مبادئ وأصول ما تزال تشكل مطالب الإنسانية التحررية إلى الآن.

ولا ينحصر التكريم الإلهى للإنسان فى دائرة الولاء لعقيدة الإسلام، بل يتجاوز ذلك إلى التكريم فى إطار الولاء الإنسانى العام. ولهذا جاء الإسلام بتغييرات جذرية لكثير من قضايا الإنسان. نذكر منها على سبيل المثال معالجته لظاهرة الرق بقصد تصفيتها، والتى كانت فاشية فى الحضارة القديمة والعصور الوسطى، بل وحتى إلى مشارف القرون الأخيرة كظاهرة اجتماعية طبيعية. ونذكر كذلك رفعه لأشكال عديدة من الظلم والحيث للذين لحقوا بالمرأة لقرون طويلة. ومحاربه لكل أشكال الاستغلال والاستبداد والتفوذ التى يعلو بها إنسان على إنسان، ولصور الميوعة والانحلال التى ينزل بها إنسان عن مستوى الإنسانية... إلخ.

(١) سورة البقرة، آية ٢٠١.

وإذا كان ابن نبي سمي المرحلة الأولى السالفة بـ «مرحلة الروح»، حسب مقياس القيم الأخلاقية والنفسية في التطور؛ فإنني أسمى المرحلة الثانية بـ «مرحلة العقل»، حيث ساد علم الكلام والفلسفة، واستغرقت العقل الجدالات النظرية التي أملاها بشكل كبير نمحدي الفكر الوافد وتفرعات المذاهب الفقهية. وبالرغم من كون هذه المرحلة قد انتهت إلى حالة من الجمود الحاد للعقل، وتكريس مظاهر التعصب والتقليد، ولم تعرف بلورة ولا تطويراً للعلوم الإنسانية والاجتماعية، كما تبلورت وتأصلت وتعمقت علوم عقلية وأخرى عقلية نظرية. فإن «مبحث الإنسان» بقي فيها خافتاً معروضاً من خلال مسائل كلامية. اعتزالية خصوصاً. كمسائل: الجبر والاختيار، والقضاء والقدر، ومركب الكبيرة، وخلق أفعال العباد. إلخ. ومن خلال بعض المباحث الفقهية كالعرف والعادة والنوازل، وغيرها.

أما المرحلة الثالثة والأخيرة فهي «مرحلة الغريزة»، حيث طغيان نزعات التملك والأنانية، والمتشاليات المادية الواحدية، والاستسلام الكامل للنموذج الحدائى العلماني الغربي. ولا فرق بين ما ذهب إليه ابن نبي وما يؤكده المسيحي هنا. ففي الوقت الذي يميز فيه ابن نبي بين «عالم الإنسان» في مقابلة «عالم الأشياء» و«عالم الأفكار»، ويعتبر أن مرحلة الغريزة، هي سحب عملي للإنسان من عالم إنسانيته وأفكاره، ودمجه في إطار ولاء كامل ووحيد لعالم أشياءه. أي أنها عملية تشييع كاملة. يذهب د. المسيحي أيضاً إلى أن ما يحدث هو إلغاء لثنائية «الإنسان/ الطبيعة»، أي ثنائية «الجنس البشري/ الأشياء» ليسود عالم الكم والأرقام والنماذج الاختزالية الاستهلاكية البسيطة، التي قد تمنح من يستخدمها راحة كبيرة وتحقق له متعة ولذة، ولكنها. مع ذلك. تفكك الإنسان، ثم تقتله. وهذه إحدى آثار الفلسفة التفكيكية السائدة الآن في الغرب.

لنعد مرة أخرى إلى الغرب نفسه، لكن هذه المرة مع واحد من أبنائه ومن أبرز نقاده: أقصد الكاتب الألماني إريك فروم Erich fromm في كتابه القيم تملك أم تكون To have or To be والذي تُرجم تحت عنوان الإنسان بين الجوهر والمظهر. حيث يرى صاحب الكتاب أن السبل تضيق بالإنسانية في ظل النظم الحالية، وأن

أشكال المجتمعات الغربية الحالية تدفع بالإنسان إلى الاختلال والاضطراب .
ولابد، فى نظره، من بناء مجتمع جديد يقوم على علم جديد للإنسان وقضاياه،
يتغير بموجبه نظام القيم والأخلاق الراهنة، ويتخذ موقفاً جديداً من الطبيعة .
مجتمع جديد يقوم على أساس الكينونة والوجود، لا على أساس الأنانية
والتملك . مجتمع يعطى الاعتبار للإحساس والشعور والوجدان والعقل والتعاون
والإخاء والمحبة، بدلاً من إعلاء مفاهيم الإنتاج والربح المتفعة ومنطق اللذة وسحق
«الإنسان الحر» فى «الإنسان الآلة» . ولهذا فهو يحكم على العصر الصناعى بأنه
أخفق فى الوفاء بـ «وعده العظيم» ، الذى هو تحرير الإنسان والعيش فى المجتمع
الحر . إذ تزايد عدد المدركين للحقائق التالية :

- أن إشباع كل ما يعنُّ للناس من رغبات بغير قيود لا يوصل للحياة الطيبة،
وليس هو السبيل إلى السعادة، ولا حتى إلى المتعة القصوى .

- أن حلمنا (الغرب) بأن نكون السادة الأحرار لحياتنا قد انتهى، وذلك عندما
بدأنا تنتبه إلى أننا جميعاً قد أصبحنا مجرد تروس فى الآلة البيروقراطية .

- أن التقدم الصناعى ظل مقتصرًا على الأمم الغنية، وأن الهوة التى تفصل هذه
الأمم عن الأمم الفقيرة تزداد اتساعاً يوماً بعد يوم .

- أن التقدم التكنولوجى نفسه خلق مخاطر بيئية وطبيعية (إيكولوجية)، فضلاً عن
مخاطر الحرب النووية . وهذه أو تلك، أو كلاهما معاً، يمكن أن تكون السبب فى
إنهاء كل أشكال الحضارة، وربما كل أشكال الحياة على ظهر هذا الكوكب .

وهكذا أصبح هذا الإنسان، كلما اقترب من نموذج «السوبرمان» ازداد فقره،
واكتشف عجزه عن أن يكون فعلاً واحدياً مكتفياً بذاته .

ويرجع فروم إخفاق الوعد العظيم للعصر الصناعى إلى المقدمتين النفسيتين
اللتين بُنى عليهما :

(أ) جعلُ الهدف من الحياة السعادة . أى تحقيق أقصى متعة، وإشباع أية رغبة تُعَنُّ
للمرء (مذهب اللذة الراديكالى) .

ب) كون الأثانية والسعى لتحقيق المصلحة الشخصية والجشع - وهى الصفات التى يولدها النظام من أجل تسيير أموره - تفضى إلى الانسجام والسلام^(١).

وهى أمور لم تؤدِّ إلا إلى إلغاء الإنسان، ومسحبه من عالمه التراحى (الجوْأنى)، ودمجه فى نظام طبيعى مادى صارم وصلب، البقاء فيه للأقوى.

ويمكن للمرء أن يلاحظ - إذا ما أتيت له فرصة الاحتكاك بديار الغرب - حقيقة هذا التصور الغربى، الذى عاش تجربة تاريخية مريرة بين المرجعتين: التوحيدية المسيحية كما قدمتها الكنيسة، والمادية الواحدية كما قدمتها التيارات الفكرية الاستنارية. حيث تمت عملية علمنة كاملة للثالوث التوحيدي، الذى يقدمه نظام الكنيسة، إلى ثالث واحد مادى يقدمه نظام الطبيعة. فبدلاً من الأب والابن والروح القدس - أركان «الفردوس الأخرى» - أصبح: العمل والأكل والنوم أركاناً لـ «الفردوس الأرضى» البديل! وحيث تم تحويل الإنسان إلى أداة وظيفية تنفيذية وحسب («حوسلته»، حسب تعبير المسيرى الخاص).

ولكل واحد من تلك «الأقانيم المادية» فلسفته الخاصة، ولواحقه ولوازمه الواقعية، فى إطار التصور المرجعى العلمانى طبعاً. فالعمل مصدر الرزق، والحرص عليه حرص على هذا المصدر. والانضباط والجدية مبعثهما الاستزادة والاستكثار من الربح والمال الذى هو قوام الحياة المقدسة. وليس فى هذا التصور مصدر آخر للرزق يمكن أن يلجأ إليه عند انقطاع الأسباب، كالاعتقاد فى الله الرزاق، والتوكل عليه بعمل ويدون عمل. أما الأكل فإنه لا يقتصر كونه تلبية مطلب ضرورى للكائنات الحية من أجل البقاء، لكن يتعداه إلى نوع من الشراهة والحرص والتقنين، بل و«الترشيد» والعقلنة حسب منطق السوق، حيث تخترقه أيضاً القيم العلمانية لتسلب عنه كل حميمية عائلية واجتماعية، وتكرس فيه النزوع الفردى إلى المتعة واللذة. وقل مثل ذلك فى النوم، الذى يمكن اختزاله فى الجنس، الذى تم «ترشيده» علمانياً ترشيدهً كاملاً، حيث أصبح الجسد كتلةً لَحْمِيَّةً مجردة، لا

(١) إريك فروم: الإنسان بين الجهر والمظهر... نمتلك أو نكون؟!، ترجمة سعد زهران، عالم المعرفة (١٤٠)، ص ٢٠: ٢١.

عن التيار وحسب، بل وعن القيم والأخلاق والأسرار، التى هى جزء لا يتجزأ عن طبيعة النفس البشرية، حتى وصل «الترشيد» إلى تقنين أشكال معروفة من الشذوذ والمثلية. وبحسب د. المسيرى: «فإن هذا الدفاع الشرس عن الشذوذ الجنسي والدعوة إلى تطبيع، أو التطبيع معه، هو فى جوهره ليس دعوة للتسامح أو لتفهّم وضع الشواذ جنسياً. بل هو هجوم على المعيارية البشرية، وعلى الطبيعة البشرية كمرجعية نهائية، وكمعيار ثابت يمكن الوقوف على أرضه لإصدار الأحكام، وتحديد ما هو إنسانى وما هو غير إنسانى. والشذوذ الجنسي هو محاولة أخرى لإلغاء ثنائية إنسانية أساسية، هى ثنائية الذكر والأنثى، التى تستند إليها المعيارية الإنسانية»^(١).

ومع إريك فروم دائماً، الفارق بين الكينونة والتملك هو «الفارق بين مجتمع محوره الأساسى الناس، وآخر محوره الأساسى الأشياء. وما يميز المجتمع الصناعى الغربى هو التوجه التملكى، حيث أصبحت شهوة تملك المال والشهرة والسلطة، هى الموضوع المسيطر على الحياة»^(٢). إلى درجة بدأ يسود فيها الشعور بالخوف المستمر من فقدان ما يملكه الإنسان، خوف من اللصوص، والتقلبات السياسية والاقتصادية، والثورات، والموت، حتى يتحول الإنسان إلى «كائن مشغول بالدفاع عن نفسه، تملكه الحاجة لامتلاك مزيد من الأشياء التى ينشد منها مزيداً من الحماية»^(٣). وقد انعكست نزعة التملك هذه على كثير من مجالات عمل ونشاط الإنسان، بل وعلى لغته وخطابه اليومى، كما انعكست على عواطفه ومشاعره.

وقد رصد المسيرى لذلك نماذج توضيحية كثيرة.

فعلى المستوى اللغوى مثلاً لاحظ تزايداً مطرداً فى استعمال الأسماء مع تقلّص استعمال الأفعال. ذلك أن الأسماء هى الرموز المناسبة للأشياء، كقولك: عندى

(١) المسيرى: موسوعة العلمانية، ١/ ١٢٠ (لم تُشر بعد).

(٢) إريك فروم، (مرجع سابق)، ص ٣٩.

(٣) المرجع سابق، ص ١١٣.

سيارة، أو منزل، بينما الأفعال هي الرموز المناسبة للنشاط والفعل، كقولك: أبني، أنظف، أكره، أحب، فكان تزايد استخدام الأسماء تعبيراً عن تلبية نزعة التملك في الإنسان. ومثل لذلك بشخص تسيطر عليه نزعة تملك حادة يعرض نفسه على طبيب نفساني، بقوله: يادكتور أنا عندي مشكلة، عندي أرق، عندي دوار وصداغ وعلى الرغم من أن عندي منزلاً لطيفاً وأطفالاً ظرفاء وزوجة طيبة، فإن عندي هموماً كثيرة. يقول فروم معلقاً: لو جرى مثل هذا الحديث منذ بضعة عقود لقال هذا القائل: أنا قلق، بدلاً من: أنا عندي قلق. و: لا أستطيع النوم أو لا أنام، عوض: أنا عندي أرق. و: أعيش في بيتي سعيداً، عوض: أنا عندي أولاد، وعندي زوجة، وعندي منزل. . . وهكذا يكون التعبير بالأفعال تعبيراً عن الكينونة، أي عن إنسانية الإنسان واحترامه للآخر وما حوله، بدلاً من اعتباره ملكاً له^(١). ويسمى فروم الشخصية التي تسيطر عليها هذه النزعة بـ «الشخصية التسويقية»، كأنها تقوم على نظر الشخص إلى ذاته كسلعة، وإلى قيمته «كقيمة تبادلية»، لا «كقيمة انتفاعية».

وثمة جانب آخر مهم جداً من الجوانب التي يظهر فيها الفرق بين المرجعيتين، وهي هذه المرة في شريحة إنسانية غير متبعة وليست لها قيمة تبادلية، كفتة المسنين والمتعاقدين خاصة. الشريحة التي كان يعبر عنها في الأنظمة الشمولية كالنازية بـ «الأفواه الأكلة غير المنتجة useless eaters»، والتي يعبر عنها في نظام العولة الحالي الشمولي الكلي بـ «المواطنين الفائضين عن الحاجة Syrplus People». وعلى كُُلٍّ، فطريقة التعامل معها تدل على فرق ما بين المرجعيتين، فالأنظمة الشمولية اعتمدت طريقة «التسخين»، بواسطة الأفران والمحارق الغازية، كما حدث لقطاعات المسنين والمرضى الميؤوس منهم واليهود وأحياناً الجرحى الألمان أنفسهم، وتعتمد في الأنظمة الثانية طريقة «التبريد»، بواسطة الملاجئ والمحاضن وبيوت العجزة والمسنين، أي التحييد والعزل المنهجي لإنسانية الإنسان وكيونته الاجتماعية! وفي الولايات المتحدة الأمريكية هناك توجه نحو إنشاء مدن من نوع

(١) إريك فروم، (مرجع سابق)، ص ٤١.

خاص للعَجَزَة والمتقاعدين . لكن ليس على أساس العمل الخيري الإنساني ، بل على حسب الغنى والجاه ، أى أنها ستكون عملية «ترشيد» جديدة نفعية لهذا القطاع . على غرار مدينة «سان سرى» المعروفة بمدينة الشمس الواقعة بولاية أريزونا . وتشترط هذه المدينة النموذجية فيمن يرغب فى الالتحاق بها أن تتوفر فيه ثلاثة شروط :

- ١ - أن يحصل على منزل بالمدينة ، شراءً أو كراءً .
- ٢ - أن يكون له مصدر مالى يكفيه لمصاريف عيشه وتكاليف الحياة .
- ٣ - أن يتجاوز عمره خمساً وخمسين سنة .

أما فى المرجعية المتجاوزة ، فما أجمل أن نقرأ فى القرآن الكريم عن هذه الشريحة قوله تعالى : ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ وَلَا تُنْهَرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ٢٣ ﴾ وأخفّض لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا ^(١) ، بل : ﴿ وَإِنْ جَاهِدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا ٢٤ ﴾ .

ولكن الذى حدث - مع الأسف - أن زالت حضارة ذات مرجعية ربانية متراحمة ، وقامت حضارة لا مرجعية لها . فالغرب لم يعرف هداية الوحي الصحيح ، وقد حُرِّفَت دياناته . ثم اجتاحه بعد ذلك طوفان العلمانية الهادر ، الذى جعله يتنكر لكل مطلق ومتجاوز أو مركز ثابت خارج عن (الطبيعة/ المادة) ، التى حلت محل المرجع الغائب .



وأخيراً ، ليس فى الحديث عن الغرب بهذا الشكل أى تُتَنَكَّرُ لمنجزاته العلمية ومدنيته الهائلة وقوته الضاربة ، ذلك أننا أردنا ملامسة قضية محددة جوهرية تتعلق

(١) سورة الإسراء، آية ٢٣، ٢٤ .

(٢) سورة لقمان، آية ١٥ .

بكينونة الكائن البشرى فى هذا الخضم الصاخب . وبالرغم من ذلك يمكن الاستدراك على كون تلك «القوة الضاربة» تخضع للعوامل النفسية والثقافية ذاتها، وللترشيد العلمانى المنهج ذاته، وللتفسير المادى الواحدى ذاته (ربح، إنتاج، رأسمال، أسواق . . استهلاك، لذة، متعة . .) . فحتى المفاهيم الأشد ارتباطاً بكرامة الإنسان كالحرية، والحقوق، والتعددية، والأمن - لا تجد لها تطبيقاً، ولو نسبياً - فى إطار نفس المنظومة -، إلا داخل الغرب نفسه . أما خارجه؛ فإن القوة الضاربة تتحول إلى عصاً غليظة يَهْشُّ بها الغرب على «عَنَمه» . وهل يحتاج النهار - أو حتى الليل - إلى دليل؟!



نسق إسلامي كوني في مواجهة المنظومة العلمانية:

س. بارفيز منظور*

لا شك في أن خطاب منظومة التحديث والحداثة هو الصيغة الرئيسية للتعبير عن عصرنا؛ إذ يقدم أكثر الأشكال إحكاماً عن الحاضر بوصفه أفضل عالم أمكن تحقيقه. ولذلك، فإن هذا الخطاب يسعى لأن يضمن شرعيةً على ترتيب القوة القائم، ويعتمد ويوثق الروايات التي يقدمها من يخدمون قضاياه. بيد أن وصف منظومة التحديث والحداثة بأنها نقدٌ للماضي أمر يطرح تساؤلاً ومراجعة لا ينتهيان بشأن شرعية هذه المنظومة. ومن ثم؛ فإن دراسة خريطتها الأيديولوجية لا يعني أن يقيع المرء داخل سجن الحاضر، أو أن يمجد الإنسان العلماني في مرآة التاريخ. إنها تعني الانتقال من عالم التاريخ إلى عالم النظرية، والدخول إلى تلك المملكة المعيارية، حيث يتنافس مذهب التجاوز مع الزمنية/الدينية temporality، وحيث لا تستطيع البرجماتية والنفعية والرغبة في امتلاك القوة أن تذهب بالمثالية والأخلاق والرغبة في الوصول إلى الحقيقة على نحو كامل.

وككل الأساطير القابلة للتطور؛ فإن الروايات/السرديات الخاصة بمنظومة التحديث غامضة مبهمه ومتلوثة، فضلاً عن أن بعضها يناقض بعضها! فهي قد تقدم دفاعاً عن النظام العالمي الحاضر، في ذات الوقت الذي قد تقدم فيه حججاً ضد شرعيته. ولا حاجة بنا إلى القول بأن الفكر الإسلامي لا يستطيع تجاهل المزاем

* مفكر إسلامي باكستاني، مقيم في السويد.

المهمة للخطاب الحدائى . ورغم ذلك ؛ فإن منظومة التحديث والحداثة تقدم نفسها وتكتسب شرعيتها بوصفها «تنويراً» وتحريراً للإنسان من خرافاته الدينية ، كما أن موقفها المثير للجدل تجاه الإسلام صار الآن صريحاً وعلنياً بعد أن كان مقنعاً ومستتراً . فلا عجب فى أن أية نظرية للتحديث والحداثة ، سواء عرّضت بالإسلام على نحو صريح ، أو كانت إدانتها إياه ضمنية ، وسواء رفّضت مبادئه كلّها ، أو تجاهلتها تماماً ، تمثل أهمية كبرى لدى الإنسان المسلم . وهذا جزء أساسى من المسألة الناقدة للذات التى يرتقى من خلالها المسلم بوعيه وينقى ضميره .

إن أى طرح للبديل الإسلامى يبدو فى عيون الإنسان العصرى ، الذى يسير اليوم نموذج معرفى علمانى ، يُنظر إليه باعتباره شيئاً قديماً و«رومانتيكياً» لا أمل يُرجى من ورائه ، إن لم يعد نوعاً من التهور والحماسة . فالإنسان الحدائى يكره أى تغيير يتمشى إلى العقلية الإسلامية ، ويستبعد كل التصورات التى تحمل اسم الإسلام من الدوائر الأكاديمية . غير أنه من المفارقات الغريبة أن لمنظومة التحديث والحداثة ، ذات العداء الواضح للإسلام ورؤيته للعالم ، من القوة والمكانة العالية قدرًا كبيراً ، حتى أنها تحكم فى مؤسسات «التعليم الراقى» لدينا ، كما أن مثقفينا يناصرون فى حماس عددًا من المجالات التى لا يختلف الناس على أنها محملة بالأفكار الأيديولوجية ، مثل علم الاجتماع والأنثروبولوجيا وعلم النفس ، بل وحتى التاريخ والسياسة والاقتصاد ، وكلها مجالات تكمل مفاهيمنا الذاتية . لكن الهدف الرئيسى لهذه المذاهب والخطابات هو إرساء مبدأ تفوق النظام العقلى الحديث ، وملء قلوبنا وعقولنا بذلك المبدأ . فليس ثمة عَجَبٌ من أن اكتساب تعليم حديث قد أصبح الآن مرادفًا لتفريغ وعى المرء من مكوّناته ومشاعره الإسلامية .

إنه لمن صميم العقيدة الإسلامية أن يواجه الفكر المسلم منظومة التحديث والحداثة ، وأن يبين مواطن النقص والخطأ فيها كمذهب . كما أن إخفاق هذه المنظومة فى بناء رؤية متكاملة للعالم ، ورفضها أن تضع فى اعتبارها القضايا الجوهرية للمصير البشرى . يعد سبباً قوياً لأن يحجم الوعى الإسلامى عن الخضوع لأى نظام إدارى أو أخلاقى يتمشى إلى تلك المنظومة . إلى ذلك ؛ فعلى الرغم من فتنة التقنية الحديثة وما توفره

لمجتمعاتها من يُسر وراحة، فالمفكر المسلم ليس ابناً لمنظومة الحداثة. والعقل المسلم الناقد لا يطمع اليوم فيما هو أكثر من نزال جادٌ وصريح مع الحداثة، نزال ليس برجمائياً أو سياسياً، بل تأسيسياً يقبل النمو والتطور. إن المسلم، في حقيقة الأمر، لا ينفر من أى جدل يمنحه الفرصة لفضح المبادئ الميتافيزيقية للبناء الأيديولوجي لمنظومة الحداثة، وتوضيح عدم ملاءمتها كروية للإنسان والعالم. ومن هنا؛ فليس ثمة رؤية فى أن الفكر الإسلامى المعاصر يحرص، بمجرد أن يكتسب الوسائل التقنية logistical، على تأكيد استقلالته عن طريق مساهلة النموذج المعرفى الحداثى نفسه. وهو يفعل ذلك رغم كل القيود الأيديولوجية والعملية التى تضعها المؤسسات الأكاديمية فى طريق استتبات مثل هذا الخطاب الإسلامى الناقد.

وما يؤسف له أن معظم المفكرين المسلمين، فى مواجهتهم منظومة الحداثة ورؤيتها العلمانية لنظام العالم، يكشفون عن الكثير من السُّخْط والقليل من الفهم! وبغض النظر عن المطالبة الإسلامية الصادقة بالتقارب مع الروح الإنسانية الهيومانية لمنظومتها، وبغض النظر أيضاً عن بعض المقترحات البرجماتية المنادية بانتحال متجها معرفى، فإن ما قدمه المسلمون من فكر فلسفى ناضج وعميق جدٌ قليل. والمفكر المسلم، دون استثناء تقريباً، يؤوّل منظومة الحداثة إلى مصطلحات سياسية وثقافية مثل «انهيار دار الإسلام» و«نهضة الغرب». ومن النادر أن يفهم المسلمون الحداثة أو يواجهوها بوصفها «تحولاً فى النموذج المعرفى» - أى فى المعرفة والوعى والأخلاق - الذى تسبب فى أن يتخلى الغرب عن مبادئه المسيحية، ويتحدى أى تصور توحيدى متجاوز لـ «النظام الجوهري للأشياء».

وبوصفه المفسر الأصيل للرؤية الإسلامية، ينظر المفكر المسلم إلى منظومة التحديث على نحو مختلف. إنه يرى أن رسالة هذه المنظومة - فى جوهرها - عديمة، يتعذر اجتنابها، وتبشر ليس بموت الإله وحسب، ولكن بموت الإنسان أيضاً. وكل ما يدركه هذا الوعى الحديث وكل ما يفترضه فكره؛ هو كونُ خالٍ من أى «واجب» أو «سبب» أو «غاية». والإنسان الحداثى يستخرج رؤيته الجمالية والقيمية. القائلة بأن الإرادة الإنسانية مطلقة. من الغياب المفترض لأية قيمة فى الكون، الأمر الذى يجعله

يُنكر كلاً من سيادة الإله المتجاوز، وخلافة الإنسان في الكون. ومن ثم؛ فإن أى شيء خارج إمكانية الإنسان لا معنى له، ويصبح كل ما يحققه الجهد البشرى حقيقةً وجميلاً وبعيداً عن التناقض بين الخير والشر. فلا عجب في أن نظرية الوجود التي تطرحها منظومة التحديث والحداثة عبارة عن حالة سياسية تدعى لنفسها الاستقلالية والسيادة. ولأنها لا تملك إلا أن تحافظ على حقيقتها كمشروع لا يقبل حدوداً أو قيوداً على القوة السياسية، فليس أمامها إلا أن تحتفى بتحقيق الذات لروح العالم، باعتبار أنه هو مجيء الامبراطورية. إن مستقبل منظومة التحديث والحداثة لن يكون إلا «يوتوبيا» سوداء، ونظاماً شمولياً. . يوقف التاريخ، ويُلقى الجغرافيا، ويسعى إلى أن يسيطر على الحياة الاجتماعية بجميع ما تحويه من تفاصيل.

ونحن نميل إلى تحديد الموقع الجغرافي لمنظومة التحديث والحداثة بأنه «الغرب»، بدلاً من أن نستقبلها بوصفها «أرض الخراب الروحي» للزمن الذي نعيش فيه. ولذا؛ فليس من المدهش أن تكون الصور التي نستخدمها لتمثيلها صورياً مظهريةً وسطحيةً ومبتذلة.

ويؤكد البعض أن المجتمعات المسلمة، بسبب تمتعها برؤية متكاملة للمقدس والعلماني، محصنةٌ ضد «اليوتوبيا» المادية لمنظومة التحديث والحداثة. وقد يكون هذا حقيقةً بالنسبة للفرد المسلم، ولكن أن نتصور أن «روح التوحيد» تحرك كلاً من الفرد المسلم والمجتمعات الإسلامية؛ فهذا من قبيل السذاجة وعدم الإدراك. ومع الأسف؛ فإن تغفل منظومة الحداثة في عقولنا ووعينا زاد من قوة اختراقه الأعراف الاجتماعية وأساليب الحياة المتوارثة. إننا نحتاج، في مواجهتنا التحديات العملية لمنظومة التحديث والحداثة، إلى رؤية فكرية واضحة المعالم، من شأنها أن تساعدا على إبطال مفعول «السحر العلماني»، وتعتينا على استعادة وعينا الأصيل. وأنا لا أتردد في القول بأن صديقي العزيز المفكر عبد الوهاب المسيري يملك مثل هذه الرؤية.



ولعل أهم ما يميز إسهام المسيري في الخطاب الإسلامى المعاصر (وأنا أشير هنا إلى كتاباته باللغة الإنجليزية) الفطنة الفكرية والفلسفية. فإسهامه عميق، ويستند

إلى ثقة كبيرة، ومدخله التحليلي مدخلٌ معيارىٌ بكل ما تحمله الكلمة من معانٍ. إن الإسلام الذى نتحدث عنه رؤية المسيرى إسلامٌ متجاوز، ذو طبيعة تاريخية، لكنه، رغم ذلك، محلٌ تقديسٍ دائماً فى العقل البشرى. ومهمة الإسلام، كما يراها المسيرى، تتمثل فى إنقاذ الإنسان فكرياً وأخلاقياً، وحمايته من الوقوع فى الخطأ والخطيئة. ويتصف معجم المسيرى بأنه معجم عالمى بشكل كامل، يخاطب المسلمين وغير المسلمين على السواء. وبطبيعة الحال، فهذا المعجم له معطياته ومسلّماته، ولكنها مسلّماتٌ وعى يحاول الوصول إلى حالة من التجاوز والسمو لا يعبر عنها كلامٌ أو خطاب؛ إذ أنها حالة تُغمر ملكات الإنسان الإدراكية، وتتطلب من الإرادة البشرية الإذعان الكامل. إنه وعىٌ «متجاوز» فى المعجم الميتافيزيقى، و«توحيدي» فى المعجم الدينى. وهذا هو وعى الإسلام.

ولا حاجة بنا إلى القول إن المسيرى يرصد العالم من أرضية قوية، محدّدة تاريخياً. وهذه الأرضية القوية ملكٌ لنا جميعاً. لكنه يوضح نقاط الضعف فى هذه الأرضية، مستخدماً مصطلحات «عبر تاريخية» (Trans-historical). صحيح أن المسيرى غير راضٍ عن حالة العالم؛ فهو ليس أحد المدافعين عن منظومة التحديث أو الحداثة. إن جذور سُخطه وتألمه من حال العالم جذورٌ روحية وأخلاقية فى جوهرها، مهما كانت الأسباب السياسية والثقافية المباشرة المسؤولة عن شعوره ذلك. إنها أسباب تتعلق بخسارة البشرية. ومثل هذه الأسباب لا تتطلب دفاعاً عن نسقٍ سياسى محدد، أو عن حضارة بعينها. لكن ذلك لا يعنى أن رؤية المسيرى الأخلاقية، رغم ميلها الميتافيزيقى، رؤيةٌ صوفية خالية من البعد التاريخى.

يرى المسيرى أن الحل يكمن فى رؤية العالم التى تقدمها منظومة التحديث والحداثة، وفى حضارة الغرب نفسها؛ لأنها هى التى تفرز مثل هذه المنظومة وتكرسها. وعلى الرغم من أن مثل هذا النقد الثقافى قد يبدو زاعقاً النبرة، ومثيراً للجدل فى بعض الأحيان؛ فإن موقف المسيرى، المناهض لمنظومة التحديث والحداثة، لا يعرف النبرة «السياسية»، كما أنه لا يوحى، على أى نحو، بموقف «الأصولى» المتشدّد الذى يقدر أو يذم دون وجود مبررات قوية.

ولأن المسيرى إنسان «ذو نظرة كونية شمولية»، وابن للعالم الذى يضم محيطه الفكرى الشرق والغرب على السواء؛ فإنه لا يتمى إلى أى تيار يحتكر لنفسه الصواب ويختار إما الإسلام وإما الغرب. إنه يمثل صوت العقل الذى يتشد الحقيقة، حتى وهو يحتج على المذاهب القائمة ويتحداها.

ومهما كانت المغريات التى يمثلها الموقف الفكرى لعبد الوهاب المسيرى؛ فإنه منظرٌ إسلامى لمنظومة التحديث والحداثة، ومحللٌ دقيقٌ لميتافيزيقيتها، وناقضٌ صلبٌ لأخلاقياتها، على نحو يتشدُّ كامل انتباهنا. وربما يجدر بنا أن نكرر أن البعد الإسلامى فى فكر المسيرى ليس ذا نبرة انتصارية زاعقة، كما أنه لا يدعى أنه الأصوب أو الأقوم خلقاً، فضلاً عن أنه ليس حرقياً أو تقليدياً. إن عبد الوهاب المسيرى، فى حقيقة الأمر، لا يتمى إلى المدارس الصوفية، إنما تأتى مبادئ فكره الإسلامية من التزامه الواضح بحقيقة التجاوز أو السمو transcendence، وبحقيقة التسليم (الإسلام) التى تأتى نتيجة ذلك الالتزام. ويشهد مثل هذا التسليم على القناعات الفكرية العميقة لشخصية مفكرة متأملة. وربما نستطيع القول إن الإسلام يمثل مقدمة النسق الفلسفى للمسيرى التى تمكنه من تحدى الخطابات الأوربية ومنظومة التحديث والحداثة على هذا النحو المقنع والمفحم أحياناً. وعلى الرغم من ارتباطه الوجودى والفكرى بالقضية العربية، فمن العدل أن نقول إن نقد المسيرى لمنظومة التحديث والحداثة لا يدين بفضل لفلسفة وأيديولوجية «العروبة». وفى واقع الأمر، فإن العروبة - من وجهة نظر المسيرى - هى أحد أعراض منظومة التحديث والحداثة، مثلها فى ذلك مثل الأعراض المناظرة لها فى تجلياتها الغربية.



العلمانية هى الابن المدلل لمنظومة التحديث والحداثة. وكأى طفل مدلل، فإنها تتمتع بأسماء كثيرة! ففى الأدب المعاصر، تقدم العلمانية إما على نحو متواضع، كاعتبارها رقصاً للسلطة الدينية، أو نموذجاً للتعددية، أو نموذجاً للمجتمع، أو نظرية للحكم. وإما على نحو مهيب جليل، ككونها فلسفة للتاريخ، أو عقيدة

للإلحاد، أو أساساً معرفياً للإنسانية. أو على نحو أكثر مهابةً، كميثافيزيقا الكمونية (metaphysics of immanence) التي تتصل بالنظام الجوهري للأشياء.

ولأن المسيرى يؤسس لنظام خاص يبحث عن نظرية كبرى؛ فإنه يستغنى عن تلك الأسماء المختلفة. فالعلمانية في رأيه هي مذهب منظومة التحديث والحداثة وجوهرها، وهي تستحق أن ننظر إليها على هذا النحو. ولذلك فإنه يضطر إلى إسقاط المزاعم الأقل مهابةً وفخامةً للعلمانية، كمسألة فصل الدولة عن الكنيسة، وذلك كي يصيب كبد الحقيقة لرؤيته التي تقول: إن العلمانية هي ميثافيزيقا الحلول، التي تمثل الأساس الجوهري لكل إدراك وفكر علماني.

ويبنى المسيرى نقدَه منظومة التحديث والحداثة على فكرة العلمانية الخصبة المراوغة، وذلك بسبب الحاجة الواضحة لنموذج معرفي أصيل. ويبدو أن المسيرى يفضل مصطلح العلمانية، بكل ظلاله الواضحة الارتباط بالأيديولوجيا والقوة، على مصطلحات أخرى قد تكون أكثر إحكاماً من الناحية المعرفية، لكنها - من الناحية الفلسفية - تعتبر أقل وضوحاً وتخيلاً، مثل مصطلحي الحلولية الكمونية immanentism أو وحدة الوجود pantheism. ولأن منظومة التحديث والحداثة تُعد بمشابة أيديولوجية عملية ومذهب للحكم، فهي تصطدم بشدة مع الوعي الإسلامي التجاوزي، وتخلق عالماً لا سحر فيه ولا قداسة، أي عالم السلع والأوثان. ونتيجة لذلك؛ فإن على نظرية العلمنة - أي العلمانية كعملية تاريخية - أن تُفهم من خلال مفهوم العلمانية secularity وأن تُخضع منظومة التحديث والحداثة لتصنيفه، والمقصود بمفهوم العلمانية هنا هو حالة الوعي والثقافة. ولا حاجة بنا إلى القول بأن الأخير - مفهوم العلمانية - هو الذي يمدنا بالفتاح الخاص بفك «الغاز» منظومة التحديث والحداثة.

ويعبر المسيرى نفسه عن هذه الحقيقة الجوهريّة في نقده، بلغة سهلة رائعة، عند حديثه عن العلاقة بين صيغتي العلمانية الجزئية والكلية، يقول: «العلمانية الجزئية، بمعنى الفصل بين الكنيسة والدولة، هي هذا المعنى فقط، إنها نظرة إلى العالم لا تزعم لنفسها أية شمولية، ويقتصر مجالها على أمور السياسة - وربما الاقتصاد أيضاً

.. ولا تخوض فى مسائل القيم المطلقة (أخلاقية أو دينية أو غير ذلك)، ولا تشغل نفسها بالقضايا الجوهرية (كمسألة الأصل البشرى، والمصير الإنسانى، والهدف من الحياة. . وما شابه من مسائل). أما العلمانية الشاملة، فإنها تبني نظرة مختلفة كل الاختلاف. إنها لا ترمى فقط إلى الفصل بين الدين وبين الدولة وبعض وجوه الحياة العامة، بل تهدف إلى فصل كل القيم، الدينية والأخلاقية والإنسانية، لا عن الدولة وحسب، ولكن عن الحياة العامة والخاصة أيضاً، بل وعن العالم ككل. فى ظل هذا الإطار المرجعى، فإن المصدر الوحيد للمعايير والقيم يغدو هو عالم الطبيعة/ المادة فقط، ومن ثم؛ تتحكم فى كل من الإنسانية والمجتمع قوانينٌ طبيعيةٌ ثابتة، وعمليات خالية من القيمة، لا يستطيع الإنسان أن يسيطر عليها. تسمى هذه القوانين الطبيعية القوانين العلمية، ويُفترض أنها تنطبق على كل من البشر والطبيعة. من هنا؛ يمكننا أن نُعرّف منظومة التحديث والحداثة الغربية بأنها منظومة تبني العلم المتحرّر من القيمة كأساس لرؤية الإنسان للعالم وكمصدر للقيم والمعايير. وبدلاً من تعديل أو تطويع العالم لتلبية الاحتياجات والآمال البشرية، فإن حياة الفرد هى التى تخضع للتعديل والتطويع، كى تتبع قوانين ثابتة طبيعية عقلية وخالية من القيمة. خلاصة القول: أن العلمانية الشاملة ليست إلا اسماً آخر لرؤية منظومة التحديث والحداثة الغربية.

وفى رأى المسيرى، تمتلك كل من العلمانية- كمذهب- ومنظومة التحديث والحداثة- كروية للعالم- هوية كاملة. والتوصل إلى المعطيات الميتافيزيقية لمنطق العلمانية سيساعدنا فى عملية تفكيك منظومة التحديث والحداثة كروية للعالم وكصفة شاملة لكل ما تمثله هذه المنظومة. ولأنه من الصعب تجنب مسألة الأساس المعرفى لرؤية منظومة التحديث والحداثة للنظام الجوهري للأشياء؛ فإن المسيرى مضطر إلى أن يصف هذه المنظومة بميتافيزيقا الحلولية الكمونية. وعلى الرغم من أن إدراك العالم بوصفه «كل ما هو كائن» حقيقة جوهرية من حقائق الوجود البشرى، فإنه مع تطور العلم الحديث تحولت الهواجس الحُدسية للكمونية والإحساس الصوفى لـ «كينونة» الوجود إلى «كوزمولوجى» ذى أساس معرفى. لكن المسيرى لا يعوِّك على طبيعة ومنظور وحدود المعرفة العلمية، كما أنه لا يهتم كثيراً بمسألة ما إذا

كان العلم متسقاً والرؤية التوحيدية للعالم. ومن الواضح أن أى نقد إسلامي لمنظومة التحديث والحداثة كرقية للعالم لابد أن يقوم بتفكيك العلم؛ لكي يميز بين العلم كطريق سليم وشرعى نحو اكتشاف المعرفة (الجزئية)، وبين «العلموية» (scientism) كمحاولة غير علمية لتحويل المعرفة إلى «كوزمولوجي». وربما يقودنا ذلك إلى استنتاج مفاده أنه بينما تأتي منظومة التحديث لعالمنا نتيجة لنمو المعرفة العلمية، فإن الحداثة - كرقية للعالم - نوع من «العلموية». ولكونها كذلك؛ فإنها لا تستند إلى سلطة العلم. إن حلولية الوجود - إذا أردنا أن نعبر عنها بطريقة أخرى - لا يمكن أن يحيط بها على نحو شامل أى نظام معرفي أو فكري. إنها - كالتجاوز - مروغة، ولا يمكن الإمساك بها.

ومن الناحية السياسية، يلاحظ المسيري، من زاوية فكره الفلسفية، أن المدافعين عن العلمانية العقائدية من المسلمين يسعون إلى تحقيق مشروع ذى طابع سياسى لن تكون عواقبه حميدة. وحتى إذا نادوا بشكل من أشكال الحداثة يوازى العلمانية الجزئية، فإنهم لا يدركون القوة التقويضية للوعى الحلولى والواحدى، ناهيك عن افتراض تصديهم لهذا الوعى. وإذا جاز التسامح مع السياسة البرجماتية «العلمانية» لكونها شيئاً يصعب تجنبه؛ فإن علمنة الثقافة والمجتمع والحياة الداخلية لأفراد المجتمع يُعدُّ بمثابة كارثة لا يمكن التسامح معها. ولذلك، فرغم كل الحجج المدافعة عن نظرية سياسية عالمية ذات طابع إنسانى فى ممارستها؛ فإن الرؤية الجوهرية لمثل هذه النظرية وممارستها لابد أن تنبع من النموذج المعرفى التوحيدي للإسلام. . أى أنها لابد أن تقوم على مبادئ التجاوز/ المفاارقة.



إن تفكيك المسيري العلمانية بوصفها الميتافيزيقا للأخلاقية والعدمية لمذهب الحلول، وسعيه الذى لا يكملُ بحثاً عن مواطن الضعف - سواء أكانت منطقية أم معرفية أم أخلاقية - فى الحداثة النظرية، وتعريضه بالخواء الأخلاقى للحياة المعاصرة، كلُّ هذا يُعدُّ شهادة على قوة الفكر الإسلامى وإنسانيته.

وأياً ما كان الموضوع الذى يتناوله - سواء أكان فى التاريخ والأدب والفلسفة ، أم كان خاصاً برؤيته للخطاب الإسلامى المعاصر ، أم كان يتناول معالم الأيديولوجيا الصهيونية ، أم كان الموضوع عن دور مذهب الحلولية الكمونية فى الأدب الحديث ، أياً ما كان ذلك ؛ فلن إسهام المسيرى هو ، على الدوام ، إثراء كبير يُفضى إلى الرُقَى بالرؤية الإسلامية وتقديم الخطاب الإسلامى الخاص بها . ولأنه ابن مخلص ينتمى إلى الإسلام والأمة العربية ؛ فإنه يستحق منا كلَّ تكريم وتقدير .



هل هو ، لاهوت إسلامي ، جديد؟

إشكالية الإشكاليات النظرية

أحمد برقأوى *

ليست موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية مجرد موسوعة تقليدية في المفاهيم والنظريات والأعلام ، وإنما هي طموح لتأسيس زاوية رؤية فلسفية وميثولوجية بعامة ، بحيث يمكن النظر إلى الجزء الأول من حيث هو كتاب مستقل .

ولأنها على هذا النحو من المكانة ، فإنها سرعان ما تغرى الباحث في العلوم الإنسانية بالقراءة النقدية ، لا سيما إذا كانت لهذا الباحث زاوية رؤية مختلفة .

ولأنني ، وبعد قراءتي للمجلد الأول من الموسوعة (الإطار النظري) ، وجدت نفسي في وضع المختلف ؛ فلنني آثرت أن أتناول جوانب معينة من الإشكالات النظرية .

أقول «جوانب معينة» ؛ لأنني لو تناولت كل الإشكالات النظرية لوجدت نفسي في حالة تأليف موسوعة جديدة . فالإغراء هنا كبير ، إغراء النص الجديد المختلف ، والذي يدعو إلى الاختلاف !

* * *

ترسم الموسوعة لوحة مفاهيم هي في المحصلة النهائية جهاز معرفة ، أو قل هي

* رئيس شعبة الفلسفة في جامعة دمشق .

ميثولوجيا. ونحن هنا لا نُميِّز بين المعرفة بوصفها ميثولوجيا وميثولوجيا من حيث هي معرفة.

وتأسس ميثولوجيا الدكتور المسيري - كما أرى - على إقامة تمايز حاد بين زاويتي رؤية فلسفية، أى أن المنهج مؤسسٌ فلسفياً.

وإذا كان النقيض واضحاً - وهو «الفلسفة المادية»؛ فإن نقيض النقيض يصعب أن نجد له اسماً دالاً عليه. فإن قلت «فلسفة مثالية»؛ فأنت واقع في حرج. وإن قلت «فلسفة روحية»؛ فهيها أن تضم الفلسفة الروحية مفاهيم الموسوعة. وإن قلت «زاوية رؤية دينية إسلامية»؛ فإنك تقترب من المسألة دون أن تحيط بها!

والأقرب إلى الصواب القول: إن الدكتور المسيري يؤسس لمنهج يستند إلى المثالية والروحية والدينية الإسلامية جميعاً. فنحصل على منظومة جديدة من المفاهيم، أو على فهم جديد للمفاهيم، إذ أن بعضها مشتقٌ بشكل جديد، وبعضها يأخذ حمولات جديدة ومعاني مختلفة.

وعندى أن جميع مفاهيم «الإشكالات النظرية» قد بنيت على أساس التمييز بين المرجعية النهائية المتجاوزة، والمرجعية النهائية الكامنة. فلا يمكن فهم الرد، والمسافة، والحدود، والحيز الإنساني، والمركز، والمبدأ الواحد، والمعنى والهدف والغاية، والتجاوز والتعالى، والمطلق والنسبي، والمحدد والمتعين. . . إلخ - إلا برؤ كل هذه المفاهيم إلى ذلك التمييز الذى أقامه المؤلف بين المرجعية النهائية المتجاوزة والمرجعية الكامنة.

وهذا التمييز قاد المؤلف إلى اعتبار أن المطلق، «الله» النهائى المنزه، قد حدد على نحو ما طبيعة تعيّناته المختلفة، بدءاً من الإنسان وانتهاءً بالطبيعة. مع بقاء التمايز الذى لا يمكن تجاوزه بين «الخالق العلى» ومخلوقاته، رغم سعى الإنسان إلى الصعود إليه بسبب ما ينطوى عليه من طاقات غير مادية، من أجل أن يحقق القانون الإلهي المختلف عن القانون المادي.

فلنمتحن هذا الأساس أولاً، الذى يُسهّل علينا النظر إلى المفاهيم الأخرى، أو الذى يسمح لنا فى النهاية أن نُصدر حكماً خاصاً على طريقة كهذه فى النظر.

يُفهم من المرجعية النهائية بالموسوعة أنها «الفكرة الجوهرية التي تشكّل أساس كل الأفكار في نموذج معين، والركيزة النهائية الثابتة له، التي لا يمكن أن تقوم رؤية للعالم دونها».

وهذه المرجعية بدورها مرجعتان: نهائية متجاوزة، ونهائية كامنة.

متجاوزة، وهي التي تنطلق من نقطة خارج الطبيعة، وفي النظم التوحيدية هي الإله الواحد، المنزّه عن الطبيعة والتاريخ.

وكامنة، أى كامنة في الطبيعة أو الإنسان، حيث العالم يحوى في داخله ما يكفي لتفسيره. وهذا الأمر ينسحب على الفلسفات المادية.

ويضاف إلى هذا الفارق بين غطى المرجعية النهائية فارق آخر، ألا وهو أن الإنسان كائن طبيعي في المرجعية الكامنة، فتسقط المرجعية الإنسانية. فيما المرجعية المتجاوزة محاولة الصعود بالإنسان إلى الإله في السماء.

إذن؛ نحن أمام نظرة فلسفية إلى العالم، وهذه النظرة تتحول إلى أداة فهم أو تفسير للظاهرة. إذ نحصل في المرجعية المتجاوزة على الدين، فيما نحصل في المرجعية الكامنة على الفلسفة المادية.

إن امتحان هذا المفهوم (المرجعية النهائية) وامتحان قدرته التفسيرية يسمح لنا بالقول:

أولاً: إن مصطلح «المرجعية»، والمستخدم كثيراً في الكتابات العربية، قد ضيق هنا؛ إذ انتقل من تعدد المرجعيات في السياسة والاقتصاد والعلوم الإنسانية بعامّة والفلسفة والعلم إلى «ثنائية المرجعية». فكل نظرية في العلم هي مرجعية، سواء أكانت نظرية في العلوم الطبيعية أم في العلوم الإنسانية. وبالتالي، كل منهج هو مرجعية. فالنبوية، والظاهرانية، والديالكتيكية. هي مرجعيات في النظر إلى الظواهر.

ثانياً: إذا صح فهمنا للمرجعية النهائية المتجاوزة والمرجعية النهائية الكامنة؛ فإن

التمييز هنا بين نوعين من الوعي: الوعي الدينى فى مرجعيته النهائية المتجاوزة، والوعي العلمى النظرى فى مرجعيته الكامنة. ولا يمكن للمعرفة الإنسانية - كما أرى - أن تغدو تفسيراً وفهماً للعالم الإنسانى والطبيعى إلا إذا انطلقت من المجتمع والطبيعة، وليس من خارجهما.

ثالثاً: يبدو لى أن هناك حمولات للفلسفة المادية وآها المؤلف دون أن تكون حمولات صحيحة. فالفلسفة المادية لا تنطلق من أن الإنسان كائن مادى - بيولوجى فحسب، بل وكائن اجتماعى مبدع. ومادية العلاقات الاجتماعية تعنى وجودها الموضوعى المستقل عن الإنسان، لكن الإنسان هو الصانع لهذه العلاقات. وليس الجانب الروحى فى الإنسان إلا هذا النشاط الخلاق المبدع للفن والأدب والموسيقى والعلم. . إلخ، إنه الوعي بعامة.

رابعاً: أين نضع أنماط الفلسفات العقلية والاختيارية؟! فمن الصعب علينا، استناداً إلى ثنائية المرجعية إياها، أن نقوم بعملية تصنيف. ففكرة الإله حاضرة عند ابن رشد وديكارت وإسبينوزا، كما هى حاضرة عند برُكللى، غير أن «العالم» هو المرجع، وليس «الإله».

خامساً: إن إيجاد التشابه بين الوثنية والتزعزعات العلمانية المادية التى ترجع كل شىء إلى الطبيعة/المادة، وتكرر أية إمكانية للتجاوز الإنسانى كما يرى المؤلف - هو نوع من التعسف الشديد، بل والشديد جداً!

فالوثنية مرحلة من الوعي الإنسانى، حيث تختلط فيها الأسطورة مع الدين، بل هى وعى ما بالعلاقات السببية المتخيلة، ناهيك عن أنها تعيّن بأشكال مختلفة. فأساطير الآشوريين مختلفة عن أساطير جزيرة العرب، أى أننا أمام نوعين من الوثنية، حيث الأولى تذهب إلى تعدد الآلهة، فيما الثانية تُقرُّ بوحدة الإله الذى يسعى إليه الإنسان غير الوثنى. فيما التزعزعات العلمانية - سواء أكانت العلمانية بكسر العين أم بفتحها - هى الإتيان على كل وعى أسطورى، انطلاقاً مما يسميه المؤلف «مركزية العالم».

فمفهوم الإله حاصر فى الوثنية بكل أشكالها، فيما هو غائب فى العلمانية؛ إذ العلم علم بالواقع وعلاقاته السببية الموضوعية، وفهم العالم وتفسيره. كما هو غائب فى العلمانية من حيث إن مصدر السلطة هم البشر، وضرورة فصل الدين عن الدولة... إلخ.

وإذا ما أردنا أن نستخدم مقولة «الرد» التى أوردها المؤلف لقلنا: إن الوثنية تردُّ الظواهر والعالم ككلُّ إلى مفهوم الإله. فهى من هذه الزاوية لا تختلف عن الدين التوحيدى، وإن اختلفت؛ فإنما تختلف بعدد الآلهة أو طبيعتها. وقسْ على ذلك إذا استخدمنا مفهوم «المركز»؛ فإن العالم فى الوثنية لا يمكن تصوُّره خارج مفهوم الإله.

والحق أننا هنا أمام إشكال، النظرُ فيه متعب. وآية ذلك، أن المعرفة الإنسانية لم تتطور وتتقدم إلا استناداً إلى موضوعية العالم، ودون النظر إلى السؤال حول أصله أو علاقته بالإله. أما إذا اتجهنا صوب النظرة «الماورائية»؛ فإننا ولا شك واجدون أشكالاً متعددة من التصورات حول أصل الكون والخالق أو المبدع وعلاقته بالعالم. فهل تتأسس المعرفة على نظرة ما ورائية إلى العالم؟

من زاوية أخرى: إن مفهوم الإله، فى حضوره أو غيابه عن الوعى الإنسانى، يلقى بظِّلَه على المجتمع والقيم والأخلاق، بل وعلى العلم من حيث وظيفته، بل ويلقى بظِّلَه على السياسية والأيدولوجية بشكل خاص.

غير أنى أعتقد أن الميثولوجيا وإن كانت تتأسس فلسفياً؛ فإنها لا يمكن أن تتأسس دينياً. وأقصد بالأساس الفلسفى للميثولوجيا الطبيعة العامة لها، كأن نقول: الديالكتيك مثلاً أساس فهم العالم. وهذا أمر مختلف عن نظرتنا إلى علاقة الله بالعالم.

قلنا: إن مفهوم المرجعية النهائية المتجاوزة والكامنة، يؤسِّس لأكثر المفاهيم التى تضمنتها إشكالات نظرية، بحيث نجد أن أكثرها ليس إلا شرحاً لهذا المفهوم الأول. فمفهوم الردِّ، إماردٌ إلى الطبيعة فى المرجعية المادية الكامنة، أو رد إلى النزعة

الربانية في المتجاوزة. وقس على ذلك المركز، فهو الآخر مرجعية، إما إلهية أو مادية، ولا يختلف الأمر في المسافة والحدود والحيز الإنساني.

يزداد الأمر وضوحاً في «المعنى والهدف والغاية». فالمؤلف يستخدم عبارات من قبيل «معنى الحياة»، «معنى الوجود»، ويقول: «الغائية هي الإيمان بأن العالم له معنى وغاية (عكس العدمية)، وهذا ما تفترضه الديانات التوحيدية. . ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ﴾». ثم يربط بين معنى الوجود ومعنى حياة الإنسان، ويقول: «لا يمكن تصور معنى لعالم تسود فيه الصدفة وتتم عملية خلقه بالصدفة المحضة».

تُرى، هل نفى الغائية عن الوجود يقود بالضرورة إلى نفى غائية الإنسان؟. إن نقل الغائية من حقلها الإنساني إلى حقل إلهي، تعميم غير مبرر منطقياً. فضلاً عن أنه يُقحم الغائية إلى حدود الظواهر غير الإنسانية. فما الغاية من وجود الحجر أو الماء أو الشجر أو البركان؟!

في وعي كهذا عودة إلى الوعي الديني في معنى الغائية. فالغاية والمعنى والهدف مفاهيم إنسانية صرفة. إن الإنسان هو الذي يخلق على الأشياء معناها، وهو الذي يحدد الأهداف، وهو الذي يسعى نحو غاية ما. بل إن تحديد الإنسان غايته في الوصول إلى المطلق هو، بحد ذاته، غاية إنسانية.

والحياة العملية تدلُّ على ذلك بما لا يدع مجالاً للشك. والأكثر مدعاة للتأمل هو القول بأنه إذا كان وجود العالم مصادفة فإنه لا يمكن تصور لمعنى العالم!

هَبْ أن وجود الإنسان كان مصادفة كما هو وجود العالم، ولكن منذ اللحظة التي يوجد فيها الإنسان بوصفه كائنًا عاقلًا واعيًا يخلق الغاية والهدف والمعنى. إذ سي طرح السؤال على نحو آخر: ما معنى وجودي في هذا العالم؟، وليس: ما معنى وجود الوجود؟. فوجود العالم مصادفة لا يُكفي إطلاقاً وجود الغاية والمعنى والهدف بالنسبة إلى الإنسان.

والعلم فى الواقع لا يتحرك انطلاقاً من فكرة الغائية السابقة للوجود، لأنه يفسر العالم فيما هو عليه، ويكشف عن جملة الأسباب الواقعية الموضوعية فى الظواهر الطبيعية. ولكن فى العلوم الإنسانية بعامة من الصعب أن تُلغى الغاية فى فهمنا للعالم. فالحروب والفنون والعمارة... إلخ هى بالأصل غايات إنسانية.

وتمر الشعوب بفترات كثيرة من الوعى تُضفى على الأشياء معانى ما، دون أن تكون هذه المعانى جزءاً من هذه الأشياء بالذات. فمعنى البقرة فى الهندوسية هو إضفاء بُعد إنسانى على البقرة، فيما معنى البقرة لدى الشعوب الأخرى لا يعدو أن يكون طعاماً أو وسيلة استخدام (الحليب أو اللحم... إلخ).

ولم تظهر أزمة المعنى من حيث هى ثمرةً لنفى معنى الوجود الكلى، بل بوصفها أزمة المجتمع الرأسمالى الذى «سَلِّحَ» كل شىء، بما فيه الإنسان. ومن هنا؛ فنحن نقسّم ظاهرة الاغتراب أو التشيؤ فى حقل العلاقات الرأسمالية، وليس فى حقل آخر دينى. بل إن إضفاء المعنى الدينى على العالم هو من وجهة نظر البعض شكلاً من الاغتراب، وخاصةً لدى فيورباخ.

وإذا كان الأمر هكذا؛ فإن النقد ذاته يوجّه إلى مفاهيم التجاوز والتعالى فى مقابل الحلول والكمون. فوضع الفكر والحضارات فى صيغة إما متجاوزة ومتعالية، أو حلولية وكمونية - لا يصمد أمام التاريخ. فالتاريخ هو تاريخ الإنسان الفاعل، وهو الذى أنتج الأفكار والوقائع. إنه صانع التاريخ، ولكنه لا يستطيع أن يصنع التاريخ على هواه. من هنا؛ تنشأ فكرة العلاقة بين الضرورة التاريخية وحرية الإرادة الإنسانية. فالتاريخ - كما قال هيجل - ليس إلا مساراً وعى الحرية لذاتها. والحرية مسار علاقة الإنسان بالإنسان، وعلاقة الإنسان بالطبيعة. فى السياسة: نرصد تطور الحرية من الحكم المطلق إلى الديمقراطية. فى العلم: نرصد تطور الحرية فى السيطرة على الطبيعة، واتقاء شرها، وتوظيفها فى خدمة الإنسان. وفى الفن والأدب: نرصد تطور الحرية فى مجال القول والتعبير.

لكن الحرية لا تتطور إلا فى حقل الصراع بين القوى النابذة لها والجاذبة. فالسعى وراء الحرية هو تجاوز بحد ذاته، والناظر إلى العلمنة من حيث هى يقينٌ للحرية، يعتبرها لا محالة، تجاوزاً.

مرة أخرى : ما الذى يجعل من القول بأن العالم مادى وأن الإنسان كائن طبيعى مدعاة لاستنتاج أن الإنسان هنا غير نازع للتجاوز والتعالى ؟ ومن ذا الذى باستطاعته أن يحدد التجاوز والتعالى بوصفهما سعيًا للمطلق الإلهي ؟

على أية حال ، ودون الإسهاب فى مناقشة المفاهيم جميعها ، لأنها جميعها تتحدّد وفق رؤية الاختلاف بين الإلهي والدينى . فإن السؤال الأساسى هو : هل يمكن بناء ميتولوجيا للبحث استناداً إلى تقسيم كهذا ؟

إننا هنا أمام دحض للفلسفة التى يُطلق عليها المادية ، وليس أدلّ على ذلك من ذلك العنوان العريض (فى ص ٦٨) : «إخفاق النموذج المادى فى تفسير ظاهرة الإنسان» .

ولكن ، ما الفلسفة المادية من وجهة نظر مؤلف الموسوعة ؟

ينطلق المؤلف من حكم صارم ، وهى أن الفلسفة «إما مادية أو غير مادية» . وإذا كانت الفلسفة المادية من وجهة نظره هى التى «لا تقبل سوى المادة باعتبارها الشرط الوحيد للحياة الطبيعية والشرية ، ومن ثمّ فهى ترفض الإله كشرط من شروط الحياة ، كما أنها ترفض الإنسان نفسه ، وأى منظومة فكرية أو قيمية متجاوزة للمادة» . فإن الفلسفة غير المادية ستكون عكس هذه الفلسفة ، أى المادية .

ثم يعدّد المؤلف أطروحات الفلسفة المادية : لا وجود إلا للمادة ، وهى أزلية أبدية ، لا تنفى ولا تُستحدث من العدم ، ولا توجد أية صفة سوى الصفات المادية . اقتران المادة بالحركة ، والحركة داخلية فيها ، وحركتها لا قصد لها ولا غائية ، وكل تغير له أساس مادى . ثم ، إن المادية ترى أسبقية المادة على الإنسان .

إن تقسيم الفلسفة إلى مادية ومثالية هو بالأصل تقسيم ماركسى حديث ، ولا يعود أصلاً إلى ماركس . ومع ذلك ؛ فإن من الصعب الموافقة على هذا التصنيف الذى أورده المؤلف للفلسفة المادية إذا أردنا أن نلخص الفلسفة المادية كما جاءت فى تاريخ الفلسفة بأنها تجيب على السؤالين الأنطولوجى والعرفى : ما أصل العالم ؟ وكيف أعرف العالم ؟

فالعالم مادة، بمعنى أنه وجود أزلى أبدي غير مخلوق من العدم. والمادة بتعريف لينين الماركسي هي الواقع الموضوعي المقابل للوعي. ثم تميز الماركسية مثلاً بين المادية الميكانيكية والمادية الجدلية. والمعرفة هي نشاط إنساني خلاق في معرفة الواقع - الطبيعة والمجتمع. نظرياً، تبدأ بالإحساسات، ثم التصورات الحسية والمعرفة العقلية. فالإنسان فاعل، بوصفه ممارسة عملية وممارسة عقلية، ومن الصعب الفصل بينهما. فما من فلسفة مادية تقول إن الإنسان مادة وحسب؛ لأن هناك تمييزاً بين النشاط الخلاق للإنسان والطبيعة الجامدة الصماء.

ولعل الإنسان مثلاً عند ماركس موقع مركزي. فللمجتمع ليس مجرد مادة، وإنما هو جملة علاقات: اقتصادية، وسياسية، وأخلاقية، ولغوية... إلخ. والوعي يقوم بدور فعال في حياة البشر، وليس مجرد انعكاس للواقع الموضوعي. فمعنى قول ماركس «ليس الوعي هو الذي يحدد وجود البشر الاجتماعي، وإنما وجود البشر الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم» لا ينفي إطلاقاً دور الوعي في تحديد هذا الوجود.

والإنسان، فضلاً عن ذلك، هو تاريخ. وما من أحد ساوى بين تاريخ الإنسان والطبيعة، وما من أحد قال إن قوانين الفيزياء هي ذاتها الملامح القانونية لتطور لمجتمع. ومن ذا الذي أكد، من الفلاسفة الموسومين بالمادية، أن «المشاعر الإنسانية الكونية الأولية، مثل مشاعر الأبوة والأمومة والرغبة في الاطمئنان والانتناس بالآخر ومظاهر التبل والحساسة - كلها أمور مادية؟! »

وإذا كان المؤلف يرى في العلاقة التي تتحدث عنها الماركسية بين البناء الفوقي والبناء التحتي تبعية البناء الفوقي للمادة؛ فإنه - ومع الأسف - لم يلتقط أسس الديالكتيك في فهم هذه العلاقة. ومع ذلك؛ لنأخذ مثلاً على ما سماه المؤلف المشاعر الإنسانية الكونية، وهو مشاعر الأبوة. ما معنى أن مشاعر الأبوة مشاعر إنسانية كونية؟ معناه، ببساطة، حب الأب أبناءه. لكن التاريخ يشهد أن هذه المشاعر مختلفة في الزمان، كما هي مختلفة بالمكان، ومختلفة في شروط الواقعية. فواد البنات في بعض مناطق العرب الجاهلية - ومن قبل الأب بالذات - عادة تحتاج إلى تفسير، وقد نهى عنها الإسلام، فهل عاطفة الأبوة هنا هي ذاتها ما بعد الإسلام؟

وما زالت بعض المناطق العربية تحتفظ من ولادة الأنثى، وهذا واحد لدى الأب والأم، فيما لا تختلف عاطفة الأوربي-الفرنسي مثلاً- تجاه الأنثى أو الذكر. ثم، هل عاطفة الأبوة في العصر الإقطاعي الأوربي هي ذاتها عاطفته في العصر الرأسمالي المتقدم؟

وخذ مثلاً: الانتناس بالآخر. ففي المجتمع الزراعي الديني تختلف علاقات الانتناس عنها في المجتمع الصناعي-الديني. فسكان بناية واحدة في مدينة دمشق أو القاهرة بالكاد يعرفون بعضهم البعض، ولم تعد علاقة الجوار ذات مكانة في النفوس. ناهيك عن قيم الشرف والكرامة والحب... إلخ، فكلها قيم متحركة ومرتبطة بمستوى تطور المجتمعات، واختلاف بنائها وتاريخها.

وأنتهى في اختلافي مع الدكتور المسيري في النظر إلى ما أسماه «إخفاق النموذج المادى في تفسير ظاهرة الكون».

يعيدنا المؤلف في مسألة المعرفة إلى القرن السابع عشر والثامن عشر الأوربيين، والاختلاف بين الحسيين والعقليين في هذه المسألة. ويعتقد السيد المسيري أن الماديين هم الذى يقولون بأن العقل صفحة بيضاء تتراكم عليها المعطيات الحسية، وتحول إلى أفكار كلية بطريقة آلية. لكنه يعتبر أن إسبينوزا فيلسوف مادى. وإسبينوزا فيلسوف عقلى يُقر بالمعرفة القبلية! في حين أن برلكى حسى، لكنه فيلسوف مثالى يعتقد أن الإله هو الضامن لصحة معارفه!

إذن، نحن أمام فيلسوف مادى يعتقد بالمعرفة القبلية «الأفكار الفطرية»، وفيلسوف مثالى يعتقد بأن العقل صفحة بيضاء، وهو حسى بنفس الوقت! . وبالتالي؛ فمن الخطأ الفادح أن نوحّد بين الحسى والمادى والعقلى والمثالى. ناهيك عن أن الفلسفة الراهنة قد تجاوزت هذا التقسيم في مسألة المعرفة، ولم يعد أحد ينظر إلى علاقة الذات بالموضوع كعلاقة سلبية أو أحادية.

واستشهد المؤلف بجان بياجيه، كدليل على دحض ما سماه التفسير المادى؛ دليل على هذا التجاوز أولاً، ثم إن بياجيه ديكارتى ثانياً. ثم إن المؤلف فى ظنى

يخلط بين النزعة العدمية والفلسفة المادية . فهو يعتبر نيته فيلسوفاً مادياً ، لا لشيء إلا لأنه أعلن موت الإله . ولأنه - أى المسيرى - حشد الفلاسفة فى خانتين لا ثالث بينهما ، فإنه ضيقٌ جداً من تنوعات الفلسفة والفلاسفة .

والحق ، أن عدمية نيته أو هايدجر أو بعض فلاسفة التفكيك لا تُحشر هكذا مع ماركس ولوكاتش والتوسير من الماركسيين الجدليين ، والذين هم فى التصنيف الكلاسيكى ماديون . ثم إن الهجوم على الميتافيزيقا بوصفه هجوماً على الكل - كما يقول المؤلف - نجده عند فلاسفة الوضعية المنطقية ، وهؤلاء يُطلق عليهم فى الكتب الماركسية الكلاسيكية أصحاب الاتجاه المثالى الذاتى ، ولا علاقة لهم بالمذهب المادى بالمعنى التقليدى للكلمة .

ببساطة : يحتل الإله مكاناً مركزياً فى إشكالات المسيرى النظرية ، ويفقد عاملَ تمييز فلسفى ومينولوجى . لكن الفلسفة لا تناقش على أساس حضور فكرة الإله أو لا ، وبخاصة إذا كانت فكرة الإله هنا دينية . فحتى لو احتوت الفلسفة على فكرة الإله ، فإنها لا تتطابق إطلاقاً وفكرة الإله الدينى .

إن نقطة انطلاق المسيرى إذن دينيةُ الإله أولاً ، ثم «الله» . وهكذا نحصل على «لاهوت إسلامى» جديد ، وليس على مقدمة ميثولوجيا . فهل نحتاج إلى لاهوت كهذا لكتابة موسوعة حول اليهود واليهودية والصهيونية؟

إنه ليس سؤالاً استنكارياً . . بل هو سؤالٌ يدعو إلى التفكير والإجابة!



مفهوم العلمانية الشاملة

ضرورة المسألة.. ومحاولة الإجابة

هاني نسيرة*

جاءت موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية للدكتور المفكر عبد الوهاب المسيري حدثاً ثقافياً فريداً، ملأ الدنيا وشغل الناس، وذلك لما تمثله من ضرورة ملحة يفرضها الواقع ويحتنها التاريخ، إذ أنه رغم مرور ما يقرب من خمسين عاماً على الصراع العربي-الإسرائيلي، وما يزيد على مائة عام من الصراع التاريخي-؛ فما تزال معضلة معرفة الآخر تظهر في خطابنا التحليلي لمختلف جوانب هذا الصراع، فلم يصدر حتى الآن معجم عربي واحد يعرف مصطلحات هذا الصراع ويحدد مفاهيمه. فهي طفرة في كل الدراسات اليهودية باللغة العربية، وفي غيرها بعامه، بما حملته من رؤية نقدية خاصة لكل ما سبقها من أعمال، وللتاريخ اليهودي والصهيوني بشموله (سياسياً واقتصادياً واجتماعياً ومعرفياً)، معروضاً في ظل نموذج تفسيري اجتهدى مركب، لا يتبنى السائد من المقولات، ولا يجرد الجماعات اليهودية من سياقاتها التاريخية والاجتماعية. إنها دراسة تحمل تحيزها الخاص مع إخضاع نماذجها التحليلية التفسيرية للاختبار المستمر. فهي موسوعة منا وتنتمي إلينا، نسألنا كما نسأل الآخرين.

وهذه الموسوعة محطة في المسار الفكري للدكتور عبد الوهاب المسيري الذي

* سكرتير تحرير مجلة رواق عربي- مركز القاهرة للدراسات حقوق الإنسان.

بدأ منذ أوائل السبعينيات بدراسته عن الصهيونية : نهاية التاريخ مقدمة للدراسة الفكر الصهيوني (القاهرة، ١٩٧٢)، والتي خرجت منها موسوعة المصطلحات اليهودية والصهيونية: رؤية نقدية، والتي قرر عام ١٩٧٥ تحديثها، وتعميق جانبها التفكيكي النقدي، واستغرقت هذه العملية ما يقرب من عشر سنوات، أى حتى عام ١٩٨٥. حيث انتقل من مرحلة التفكير إلى مرحلة التأسيس، وبدأ يطرح أسئلته الفكرية ومصطلحاته. ونحت المصطلحات الجديدة فى الموسوعة سمة واضحة وإيجابية فيها. كما طرح مقولات تحليلية جديدة كان من شأنها تركيب تصور جديد لتاريخ اليهودية ولأعضاء الجماعات اليهودية. لذا؛ لم تكن هذه الموسوعة مجرد موسوعة تشخيصية استاتيكية جامدة لموضوعها الخاص المحدد، وإنما ارتفعت فى مختلف أجزائها، وخاصة فى جزئها الأول موضع التناول، إلى مستوى العمل «الرؤيوى» التأسيسى. فلم تكن مجرد دراسة حالة «اليهود واليهودية والصهيونية»، ولكن كانت حالة نماذجية قابلة للتكرار والتتالى، فهى حالة ممثلة لحالات أخرى. على حد تعبير المسيرى نفسه. والأداة التحليلية التى يستخدمها الدكتور المسيرى هى النموذج المعرفى التحليلى المركب، الذى يتعد عن الاختزالية والتفسيرات أحادية البعد، ويحاول هذا النموذج تناول مختلف جوانب الظاهرة اليهودية والصهيونية.

وقد حملت الموسوعة دقة عالية فى تحديد مصطلحاتها ومفاهيمها تحديداً واضحاً منذ البداية (فى الجزء الأول)، وهو ما استعادته وأكدته فى الجزء الثامن والأخير. فكانت الموسوعة متتالية نماذجية، تعرّف المقدمات والأوليات والثانويات، وتحميد الوصول إلى النتائج، وتستدعى التأمل، وتثير التساؤل والحوار معها، خاصة فى جزئها الأول، الذى يمثل - فى رأينا - رؤية العالم عند الدكتور المسيرى، وجوهر الرؤية النظرية فى الموسوعة كلاًها؛ إذ لا يناقش فيها الدكتور المسيرى حالة محددة، قدر ما يناقش خطاب الحداثة كلاً، وبخاصة فى تناوله لنموذج العلمانية الشاملة.

محاولة الإجابة: النماذج الثلاثة وتربطها مع العلمانية الشاملة

اعتمد المنهج التحليلي في الموسوعة على ثلاثة نماذج رئيسية، هي: نموذج «الحلولية الكمونية الواحدة»، ونموذج «العلمانية الشاملة»، ونموذج «الجماعة الوظيفية». ويرى الدكتور المسيري أن النقطة المشتركة بين كل هذه النماذج هي أنها واحدة، تنكر التجاوز، وتلغي الثنائيات الفضاضة والحيز الإنساني. فالحلولية الكمونية هي رؤية للواقع ترى أن الإله قد حلَّ في العالم حتى أصبح غير متجاوز للعالم ومتوحدًا معه، ومن ثمَّ أصبح الإله والطبيعة والإنسان شيئًا واحدًا. أي أن ثنائيات الخالق والمخلوق، والإنسان والطبيعة، والكل والجزء، والعام والخاص، تختفى، لتظهر الواحدة الكمونية المادية. والعلمانية الشاملة ترى أن العالم يحوى داخله ما يكفي لتفسيره، وهو ما يقضى على ثنائية الإنسان والطبيعة لتظهر الواحدة المادية، ويعرف أعضاء الجماعات الوظيفية في ضوء وظائفهم وحسب، لا في ضوء إنسانيتهم المتعينة^(١).

وهذه الصلة كانت حاضرة كل الحضور في تناول المسيري لمفهوم العلمانية، الذى ابتدأ فى تناوله من إشكالية تعريف العلمانية، رغم أنها من أهم المصطلحات فى الخطاب التحليلي الاجتماعي والسياسي والفلسفي الحديث فى الشرق والغرب. ثم طرح ما أسماه «إشكالية العلمانيتين»، وهى العلمانية الجزئية التى يعرفها بأنها رؤية جزئية للواقع (برجماتية-إجرائية) لا تتعامل مع الأبعاد الكلية والنهائية المعرفية، ويعبر عنها بعبارة «فصل الدين عن الدولة»، كما أنها لا تنكر وجود مطلقات وكمالات أخلاقية وإنسانية. أما العلمانية الشاملة، فهى رؤية شاملة ذات بُعد معرفي (كلى ونهائى)، تحاول-على حد تعبيره-تحديد علاقة الدين والماورائيات والمطلقات والميتافيزيقا بكل مجالات الحياة، فإما أن تنكر وجودها تمامًا فى أسوأ حال، أو تهملها فى أحسنها، وترى العالم باعتباره زمانياً مادياً، كل ما فيه فى حالة حركة، فهو نسبي^(٢).

(١) د. عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ٣٨/١، بتصرف.

(٢) الموسوعة، ٢٠٩/١.

ثم يضيف المسيرى: «وتتفرع منظومات معرفية (الحواس والدوافع المادية مصدرًا للمعرفة)، وأخلاقية (المعرفة المادية المصدر الوحيد للأخلاق)، وتاريخية (التاريخ خطى يتبع مساراً واحداً، وإن اتبع مسارات مختلفة فإنه سيؤدي في نهاية الأمر إلى نفس النقطة النهائية)، ورؤية للإنسان (الإنسان ليس سوى المادة فهو إنسان طبيعي/ مادي)، والطبيعة (الطبيعة هي الأخرى مادة في حالة حركة دائمة)». .

ويسميتها «العلمانية الطبيعية/ المادية» أو «العلمانية العدمية». ويرى المسيرى أن القدرة التفسيرية لنموذج «العلمانية الجزئية» ضعيفة إلى أبعد حد، وأصبح مصطلح العلمانية باعتبارها «فصل الدين عن الدولة» لا يعبر عن مدلوله، لأنه مرتبط بالمرحلة الأولى لتطور العلمانية الغربية، تراجعت وهمشت إذ تصاعدت معدلات العلمنة بحيث تجاوزت مجالات الاقتصاد والسياسة والأيدولوجيا، وأصبحت العلمانية ظاهرة اجتماعية كاسحة، ونحولاً بنيوياً عميقاً يتجاوز عملية فصل الدين عن الدولة ليشمل كل مناحي الحياة المادية والروحية. لذا يرى الدكتور المسيرى أن مصطلح العلمانية قد اكتسب خاصية جيولوجية تراكمية، فحين يظهر تعريف جديد يضاف إلى التعريفات السابقة، ويستمر إلى جوارها دون أن يحاول أحد صياغة كل التعريفات في نموذج واحد، شامل ومركب تكون له مقدرة تفسيرية عالية. كما يرى أن تصور العلمانية على أنها فكرة ثابتة، لا متتالية نماذجية آخذة في التحقق، أمر يعوق المقدرة التفسيرية كذلك للعلمانية الجزئية التي امتدت وتطورت مع تطور الدولة القومية وسيطرتها على المؤسسات الإرشادية والتربوية. فالفرق بين العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة هو في واقع الأمر الفرق بين مراحل تاريخية لنفس النموذج، حلقات في نفس المتتالية. في المراحل الأولى تنسم العلمانية بالجزئية حينما يكون مجالها مقصوراً على الجانب الاقتصادي والسياسي، وحين تكون هناك بقايا مطلقات مسيحية وإنسانية، وحين تنسم الدولة ووسائل الإعلام وقطاع اللذة بالضعف والعجز عن اقتحام (أو استعمار) كل مجالات الحياة. لكن في المراحل الأخيرة، ومع تزايد قوة الدولة ووسائل الإعلام وقطاع اللذة، وتمكنه من الوصول إلى الفرد وإحكام القبضة عليه من الداخل والخارج، ومع استعجال

عمليات العلمنة بضمور المطلقات واختفائها، وتهميش الإنسان، وسيادة النسبية الأخلاقية، ثم النسبية المعرفية، تظهر العلمانية الشاملة^(١).

هذا الفارق مفيد في القدرة التفسيرية للمراحل التاريخية المختلفة. ويضرب الدكتور المسيرى مثلاً بالمجتمع الإنجليزي في منتصف القرن الثامن عشر والمجتمع الإنجليزي في أواخر القرن العشرين. فالأول كانت تسوده العلمانية الجزئية، حيث الفرد فيه لم يخضع بعد لل مرجعية «المادية الكامنة»، أما الثاني فهو مجتمع تسود فيه العلمانية الشاملة، وتسيطر عليه الواحدة المادية تماماً ثم السيولة الشاملة. وهذا أيضاً هو الفارق بين المجتمع المصري في أوائل الخمسينيات والمجتمع المصري في أوائل التسعينيات، وهو الفرق بين الخطاب العلماني في المراحل الأولى للعلمانية، والخطاب العلماني في المراحل المتقدمة.

ويرى الدكتور المسيرى أن هذا المصطلح المبهم والمختلط مُحملٌ بأعباءً أيديولوجية وعقائدية حادة، كما كانت الحال مع لفظ علمانية، وأن الأمر لو كان بيده لاختار مصطلح «نزع القداسة» أو «الواحدة الكمونية المادية». وهي -أي العلمانية- رؤية شاملة للعالم عقلانية مادية، ترى أن مركز الكون كامن فيه غير مفارق ومتجاوز له، وأن العالم كله مكون من مادة واحدة، ليست لها أية قداسة ولا تحوى أى أسرار، وفي حالة حركة دائمة لا غاية لها ولا هدف، ولا تكثرث بالخصوصيات أو التفرد أو المطلقات أو الثوابت. وهي بذلك -في رأى المسيرى- ليست مجرد فصل الدين أو الكهنوت عن الدولة أو عما يسمى بالحياة العامة، وإنما هي فصل لكل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية (المتجاوزة لقوانين الحركة والحواس) عن العالم، أى عن كل من الإنسان (في حياته العامة والخاصة) والطبيعة، بحيث يصبح العالم مادة نسيية لا قداسة لها. وهذا ناتج عما يسميه التزعة الجينية التي تحمل في مضمونها تخلى الإنسان عن المسئولية الأخلاقية، وبالتالي تخليه عن التجاوز، ورفض المطلقات والثوابت والقيمة، وسقوطه في اللذة والاستغلال أو الاستهلاك، إلى غير ذلك.

(١) الموسوعة، ٢١٥/١.

ثم يمتد الدكتور المسيرى بفهم العلمانية ليربطه بالإمبريالية والعولمة، سيراً على طريقته في تناول العلمانية كنموذج تحليلي واحد يبين الاستمرار والانقطاع في الحضارة الغربية الحديثة، مفترضاً أن ثمة وَحْدَةً قُضْفَاة وراء كل الظواهر المتنوعة، أى أنها وَحْدَةٌ لَا تُجَبُّ التَّوْنَع، واستمرارية لَا تُجَبُّ الانْقِطَاع والتحويلات النوعية. ويفسر بها المسيرى التاريخ الغربى، كما قسمه فى مرحلته: الحداثة والتحديث (الصلبة التَقْشِفِيَّة) ومرحلة ما بعد الحداثة (السائلة الفردوسية)، وأن ما بين المرحلتين هو اختلاف الجزئية والشمول، الاختراق والاحتواء، برؤية مادية واحدية كمنوية أو علمانية شاملة، لا جزئية يكون للروح مكان فيها، وللمطلق بقية وأثارة من علم. والعلمانية الشاملة تتسم، شأنها شأن كل النظم الحولية الكونية، بأنها متتالية تمر بمرحلتين أساسيتين: تركز حول الذات الإنسانية (الواحدة الذاتية والإمبريالية)، والتمركز حول الموضوع الطبيعى/ المادى (الواحدة الطبيعية/ المادية)، وهذه هى مرحلة التحديث البطولية الصلبة وحلم التجاوز المادى^(١). ثم يتحدث عن المرحلة الثانية (ما بعد الحداثة) من تاريخ الحضارة الغربية، حيث تختفى الذات الإنسانية ويقوِّض نموذج الطبيعة/ المادة، وهى مرحلة اختفاء الذات والموضوع، ومن ثَمَّ اختفاء المركز (الإنسانى والطبيعى)، ومن ثَمَّ فهى مرحلة اللاعقلانية المادية^(٢).

ويذهب الدكتور المسيرى إلى أن العلمانية والإمبريالية صنوان، فرغم أن الإنسان الغربى بدأ مشروعه التحديثى بالنزعة الإنسانية الهريمانية، التى همشت الإله، ووضعت الإنسان فى مركز الكون، فإنها شأن أية فلسفة علمانية شاملة، تدور فى إطار المرجعية الكامنة المادية، وترى أن الإنسان إنما هو كائن طبيعى/ مادى يضرب بجذوره فى الطبيعة/ المادة، لا يعرف حدوداً أو قيوداً، ولا يلتزم بأية قيم معرفية أو أخلاقية؛ فهو «مرجعية ذاته». ومن ثَمَّ يراه المسيرى متمركزاً حول مصلحته ويقائه المادى، وغير قادر على الاحتكام إلى أية أخلاقيات سوى القوة المادية. ثم ينتهى إلى أن العلمانية هى النظرية، وأن الإمبريالية هى الممارسة. وإن كان للممارسة (الإمبريالية) شكلان فى رأيه:

(١) نفس المرجع والصفحة.

(٢) نفس المرجع والصفحة.

الأول: الداخل الأوربي، الذى أخذ شكل الدولة العلمانية الرشيدة (الملكيات المطلقة- الدول الديمقراطية منذ الثورة الفرنسية- الحكومات الشمولية).

الثانى: الإمبريالية فى بقية العالم التى أخذت أشكالاً كثيرة (الاستعمار الاستيطاني- الاستعمار التقليدى- الاستعمار الجديد- النظام العالمى الجديد)^(١).

وكل هذا فى رأى الدكتور المسيرى أشكال جديدة من الهيمنة والقهر والظلم وإلغاء الإنسانية، ترجع إلى المرجعية المادية الكامنة فى العلمانية الشاملة، التى يحاكمها لا على مستوى القول والنظرية والنموذج المعلن، الذى قد لا يكون إلخادياً، أو معادياً للإنسان، ولكن على المستوى التماذجى الفعلى، ومستوى المرجعية النهائية، التى تستبعد الإله وأية مطلقات من عملية الحصول على المعرفة وصياغة المنظومة الأخلاقية، كما تستبعد الإنسان من مركز الكون بشراة وحدة، وتنكر عليه مركزيته وحرته^(٢).

ويمكننا إيجاز رؤية الدكتور المسيرى للعلمانية- التى اتخذها نموذجاً تحليلياً وتركيبياً تفسيرياً للتاريخ، الغربى بخاصة والعالمى بعامة- فى أنها تأتى على الإنسان، بتجاوز المطلقات، وتغييب الإله فعلاً أو نظراً، وتركز على المصلحة والمنفعة واللذة، والعروس باربى ومادونا ومايكل جاكسون^(٣). ويذكر المسيرى أن نطاق العلمانية قد اتسع وتخطى عوامل الاقتصاد والسياسة ووصل إلى عالم الفلسفة، بل وعالم الوجدان، عن طريق قطاع الإعلام واللذة، وعن طريق تلك النزعة الجنينية فى الإنسان التى تحمل رغبة الإنسان فى التخلّى عن أية مسئولية أخلاقية وقيمة خارجة عنه.

وتعتبر دراسة المسيرى لمفهوم العلمانية، وطرحه الخاص لمفهوم العلمانية الشاملة كنموذج تحليلى وتفسيرى للتاريخ، أهم عمل فكرى يسعى لتقويض مشروع الحداثة الغربى من داخله فى رأينا، وبنفس أدواته وآلياته، لذا لم يكن غريباً علينا تبني قطاع

(١) الموسوعة، ١/ ٣٥٦.

(٢) نفس المرجع والصفحة.

(٣) الموسوعة، ١/ ٣٢٤.

كبير من الإسلاميين الفكريين وأبنائهم فكر المسيرى ورؤاه، لأنها أيضاً فى رأينا أهم محاولة تؤسس لما يُطلق عليه «أسلمة المعرفة».

وقد امتد تناول المسيرى لمختلف المصطلحات المرتبطة بالعلمانية مثل الاغتراب، والتشيؤ، والحوسلة، والتسلع، والتوثن، والأنومى (اللامعيارية). كما ذكر ما يُطلق عليه «ما بعد العلمانية Post Secularism» والظواهر المصاحبة لها كالإمبريالية والاستهلاكية والحروب العامة والحركات الشاملة، وهو يرى أن ثمة علاقة بين تزايد معدلات العلمنة فى المجتمع وتزايد مركزية هذه الظواهر وهيمتها^(١).

محاولة الإجابة وضرورة المساءلة

مما سبق يتضح إلى أى مدى تأتى أهمية مناقشة رؤية المسيرى للعلمانية، وما نحته من مصطلحات متابعاً تطور حقلها الدلالى، خاصة وأنه يسعى إلى نقضها، وهى لبُ المشروع الحدائى الغربى، والدعوة الرئيسية فى الحدائى العربية، حتى وإن سماها البعض تسمية أخرى، مثل «العقلانية الأخلاقية»، كما عند قسطنطين زريق^(٢). أو «المدنية» كما عند محمد عابد الجابرى أو غيره.

ونرى أن خطورة طرح «العلمانية الشاملة» ينطلق من تحيزه ضد الحدائى الغربية، وأيديولوجيتها الخاصة التى تتركز فى إلغاء الثنائية بين الإله والعالم، بين الإنسان والطبيعة، بين الأخلاق والدين، بين المثال والواقع، أو النظرية والممارسة. لذا كان ضرورياً فى بدء النقاش طرح سؤال الفكر والواقع. ثم مناقشة فكرة المتتالية التمازجية التى يعتمد عليها الدكتور المسيرى فى تناوله لنموذج «العلمانية الشاملة»، ثم مناقشة مفهوم العلمانية الشاملة نفسه - من داخله -، ومسألة المرجعية المادية الكامنة.

(١) الموسوعة، ٢٢٨/١.

(٢) راجع: قسطنطين زريق، ما العمل، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١٩٩٨. أو رفض العلمانية كلفظ كما نجد لدى حسن حنفي والجابرى، فى: حوار للشرق والغرب، دار القدس العربى، لندن. وكذلك التفكير العلمى، لفؤاد زكريا.

ويجب أن نذكر من البداية أن الإشكالية التي يحاول الدكتور المسيرى حلها والإجابة عنها إشكالية دائمة، تمثلت في ثنائيات عديدة قد يبدو أنها متناقضة، وأحياناً متلاقية، وأحياناً منفصلة، من قبيل العقل والنقل، والغيب والشهود، والطبيعة وما وراء الطبيعة، والدين والفلسفة. ولكن يلاحظ أن ثنائية الإنسان والطبيعة، عند المسيرى، لم يحدد طرفاها تحديداً واضحاً، فكلاهما ضد للآخر. وأن العلمانية والميتافيزيقا لا تلتقيان تطبيقاً أو نظراً، رغم وجود ما يسمى بالبعد الرباني داخل كل إنسان طبيعي. وأن المرجعية الطبيعية لحياة الإنسان هي - عقلاً وشرعاً - أسبق من كل المرجعيات الأخرى، لأنها كانت قبل التاريخ والأديان والفلسفات.

أولاً: النظرية والتطبيق... المثال والواقع: إشكالية الربط والحكم

يعيب المسيرى على المفكرين العرب في تناولهم لمفهوم العلمانية - فيما أورد من تعريفات لعدد منهم للعلمانية - تجاهلهم الظواهر المصاحبة لظهور العلمانية، مثل الإمبريالية والاستهلاكية والحروب العالمية والحركات الشمولية، وأنهم لم يحاولوا اكتشاف ما إذا كانت ثمة علاقة بين تصاعد معدلات العلمنة في المجتمع وتزايد مركزية هذه الظواهر وهيمتها، كما لم تناقش هذه التعريفات بعض المسلمات النظرية الأساسية التي ترجمت مباشرة للرؤية العلمانية، مثل الميكافيلية والهوية والداروينية والفرويدية ونظرية بنتام في المنفعة، كما لم تناقش أى من هذه التعريفات والمصطلحات والمفاهيم المستخدمة في العلوم الإنسانية الغربية لوصف بعض المجتمعات العلمانية الحديثة مثل: الاغتراب والتشيز والتسلع والأنومي (اللامعيارية)^(١).

وما سبق يتضح أن الدكتور المسيرى يمتد بالنظرية والفكرة، ويحاكمها بالتطبيق الواقعي لها، كمتتالية نماذجية ممتدة. وهذه إشكالية عتيقة في الفكر تولد سؤالاً ملحاً ومحرجاً في آن واحد، وهو: أيجوز أن تُحكم نظرية ما بتطبيقاتها الواقعية، أم أنه ينبغي أن نفصلها عن تطبيقاتها؟. ويحكم حالتنا وقضيتنا نسال: هل العلمانية

(١) الموسوعة، ٢٢٨/١.

كلُّها شرٌّ؟ وهل هذه النماذج التي عرضها الدكتور المسيري ابنُ مُحضٍّ لها؟ وهل لا توجد لها أية تطبيقات حسنة أخرى؟

لا شك في أننا لو أجبنا عن السؤال الأول بالإيجاب «بلى»، وارتضينا إجابة الدكتور المسيري؛ فلا شك في أننا سنظلم كل الأفكار الكبيرة والسامية بسبب أخطاء أتباعها وتطبيقاتهم. سنظلم شريعة موسى لما علمنا من تاريخ اليهود واليهودية، وسنظلم سماحة المسيح ومحبه بسبب الحروب الصليبية وكل ما عرفته مناطق العالم من بطش المسيحيين والغبن المسيحي، كما سنظلم الإسلام لصالح الحجاج بن يوسف الثقفي وأبي العباس السفاح ومن تحدثوا باسمه، حتى جماعات الإرهاب الحديثة في مصر أو الجزائر أو الطالبان، أو غيرها.

وإذا أجبنا بالنفي «لا»، واستخدمنا مصطلح مالك بن نبي في التفريق بين الفكرة المجردة، والفكرة الشخصية؛ فإننا بذلك نعطي لكل فكر حقه، لأن الفكرة كيان منفصل عن معتققيها، ولها بطبيعتها حيَّزُها الخاص، ومبرراتها ودوافعها وأهدافها. الفكرة - كما نعلن دائماً - تُحاكَم من داخلها لا من خارجها. وظنى أن كل الأفكار النبيلة والتي أخذت رواجاً علمياً، وجذبت كثيراً من المعتنقين في كل أنحاء العالم، وكذلك الأديان السماوية، قد تحمل في ثناياها، إلى جانب ميراثها الروحي العظيم، بعض الآثار السلبية التي يهذبها النقد، على الرغم من أنها تهدف غالباً إلى الرفاهة والسعادة والإصلاح. ولو ضربنا نموذجاً من الأديان، فكل دين يحمل في ثناياه السعادة والتبشير والرجاء والأمل، وفي الغالب احترام الإنسان وتكرمه، ولكنه في نفس الوقت يحمل كثيراً من عقيدة استعلائية، على حد تعبير سيد قطب، قد تولَّد تميَّزٌ وعنفاً، وكثيراً ما يولَّد التقديس عنفاً، ولعل محمد أركون له أهمية خاصة في تفصيل ذلك في عدد من كتاباته^(١).

ولكن مسلسل العنف الذي تولد من كثير من الأديان، ومسلسل الاستبداد الذي

(١) راجع لأركون مثلاً:

أ - النزعة الإنسية العربية في القرن الرابع الهجري، ط ٢ فران، ١٩٨٢.

ب - الإسلام: الاخلاق والسياسة، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٩٠.

تولد من كثير من الأنظمة القومية والدينية، لا يمكن أن نعتبره حكمًا على هذه الأفكار والأيديولوجيات. فالحل في رأيي أن نقصر الفكرة والنظرية على بنائها وبنيتها، وأن نقرأها في سياقها التاريخي والاجتماعي، كلما استدعى الواقع ذلك.

لذا نرى أنه يجب ألا نحاكم العلمانية بما صنعتها الإمبريالية العالمية أو الرأسمالية المتوحشة، أو بما يعانيه الإنسان المعاصر من ظواهر تحدث عنها الدكتور المسيري، خاصة وأن العلمانية- في رأينا، ومع اعترافنا بتعدد مدلولاتها واتساع حقلها الدلالي- ظاهرة متسعة تتضمن داخلها الخير والشر؛ فكما احتوت الرأسمالية، احتوت نقيضها من الماركسية والاشتراكية، وكما أنتجت- وفق منظور الدكتور المسيري- الإمبريالية أنتجت إعلان حق الشعوب والأقليات في تقرير مصيرها، كما أنتجت المواثيق الدولية لحقوق الإنسان، والقضاء على الرق، ونقد الاستعمار المركزية الأوربية نفسها. ولعل أصوات سارتر وتوينبي وراسل. . وأخيرًا ناعوم تشومسكي وجوزيف روتبلات، و«أطباء بلا حدود» وغيرها في نقد الإمبريالية ورفض الاستعمار وحماية الإنسان واحترام حقوقه- لا يمكن أن ننسى، وهي أصوات خارجة من حنجرة العلمانية ومعينها. لذا لا يصح في رأينا محاكمة العلمانية بظواهرها السلبية فقط، لأن لها إيجابياتها الكثيرة والمتعددة. ولكن مناقشة الفكرة ومساءلتها ضرورة تستمد أهميتها من ضرورة المراجعة من أجل التجاوز، لا التنكّر أو القطيعة، بحثًا عن اليقين المراوغ، وتفكيكًا للمسلّمات. ولعل خطورتها تكمن في تبسيطها أو تعريفها المبسط، وفق ما قال جون هولوك (١٨١٧- ١٩٠٦): «الإيمان بإمكانية إصلاح حال الإنسان من خلال الطرق المادية دون التصدي لقضية الإيمان بالقبول أو الرفض» أو فصل الكنيسة ومؤسساتها عن الدولة. أو وفق ما كتبه هارفي كوكس (١٩٦٥) عن «المدنية العلمانية» والتي تعنى العلمانية^(١) عند انتقال المسئولية من السلطة الكنسية إلى السلطة السياسية، كما أنها عملية تاريخية يتحرر فيها المجتمع من القبضة الدينية والرؤية الميتافيزيقية.

فهل تلغى المرجعية- التي يراها المسيري مرجعية مادية كامنة- الإله والمطلقات

(1) Harvey Cox, The Secular City "Macmillan Company- New York", 1965.

والدينَ فى العلمانية الشاملة، وحتى لو أعلنت غير ذلك فى خطابها، وهى ناتجة عما سماه «النزعة الجنينية»، وهى نزعة أصيلة كامنة فى النفس البشرية، وهى نزعة الهروب من الخير الإنسانى المركب إلى عالم أحادى البعد، يصبح الإنسان فيها إنساناً طبيعياً، جزءاً أو امتداداً للطبيعة المادية لا أكثر، وبالتالي يتخلى عن كل المسؤوليات الأخلاقية والدينية والقيمية، ويسود قانون طبيعى / مادى تحكمه المصلحة واللذة والمتفعة، ويتقلب ويتطور كما يتطور إنسان داروين (كالحيوان)، وهو نتاج لعلاقات الإنتاج كما يذهب إنجلز، وبحسب علم البيولوجيا هو ثمرة عملية طبيعية كيميائية، إلى غير ذلك.

وفى حديثه عن الرؤية الموازية التى اتخذها نموذجاً تفسيرياً ومعياريّاً فى العلمانية الشاملة، وهى تلك الرؤية التى تفصل بين الإنسانى والطبيعى وتميز بما يسمى البعد الربانى أو «النزعة الربانية»، وهى تعنى خروج الإنسان من نطاق المرجعية المادية الكامنة، ودخوله فى نطاق المرجعية المتجاوزة، مما يعنى ظهور ثنائية أساسية لا يمكن محوها، هى ثنائية الخالق والمخلوق الفضفاضة^(١). . . يرى الدكتور المسيرى أن هذه المرجعية المادية الكامنة، التى تضاد المرجعية الربانية الإنسانية، هى السبب فى كل ويلات العالم، وأنها استلبت الإنسانَ وغرّبتَه (جعلته يفترب) وحوسلته (جعلته مجرد أداة ووسيلة).

ولكن هذه الثنائية الفضفاضة، ثنائية الخالق والمخلوق، التى تولّد ثنائية «الإنسان والطبيعة»، ليست ثنائية صلبة ينفصل بها عن الإله وعن الطبيعة، ولكنه يتفاعل ويتجاوب معها، ومن خلال تفاعله يكتسب القدرة على التجاوز وتزداد حرته . والوجود الأمثل للإنسان ليس هو محور النزعة الجنينية والتعبير الخالص عن النزعة الربانية، ولا هو محور النزعة الجنينية والتعبير الخالص عن النزعة الربانية، وإنما التكامل والتفاعل بينهما .

ولكن هل العلمانية دائماً تلقى النزعة الربانية؟ وهل هذا البعد الربانى الكامن يمكن أن تخلعه عقلانية كامنة أو ظاهرة؟ هذا ما ستفصله فى الملاحظة الآتية .

(١) الموسوعة، ٨١/١ .

ثانيًا : سؤال المرجعية (الواحدية والثنائية) : العلمانية الشاملة

لا شك في أن سؤال المرجعية، أو إشكالية «الإنساني والطبيعي» التي فصل فيها الدكتور المسيري، تفجر أسئلة كثيرة، ولعل أهمها وأسرعها إلى الذهن الآن: هل العلمانية، بمعنى وحدة الوجود المادية والمرجعية المادية الكامنة، هي الإطار المعرفي النهائي للحضارة الغربية والتي بدأت مع عصر الحداثة، وأن فيها تحرير العقل المادي من الأخلاق والكليات والأهداف، كما أفرزت اللاعقلانية المادية في فكر ما بعد الحداثة، ويزداد بها تسلع الإنسان واغترابه وتشويه؟

نود أن نطرح في البداية عدة ملاحظات على قضية المرجعية، وهي :

الملاحظة الأولى : أن ثمة طابعًا اختزاليًا ومجتزئًا لمفهوم العقلانية والمادية الموضوعية. حيث قصرت العقلانية على العقلانية الإجرائية، وقصرت المادية على المادية الميكانيكية، والموضوعية على أنها تلقى فقط للواقع الحسي الخارجي مجرداً عن أي نبض إنساني، رغم أن كثيرين يعلنون أن الذاتية والاعتراف بها أول خطوات الموضوعية. فالعقلانية علامة حصر الإنساني داخل الطبيعي، بعيداً عن أساطير الطبيعة، والمادة علامة تجليه فيها ودلالته الأولى على تركيزه من قبل الخالق واستخلافه فيها. لذا نرى أن المرجعية أصعب من أن تتحدد برويتين : «مرجعية مادية كامنة» أو «مرجعية ربانية-إنسانية». وكلاهما يمكن أن يكون حاضراً، والكنيسة والمسجد وجودهما الواقعي في الشرق والغرب خير دليل على ذلك، ولم تعد دور العبادة مصدرًا للمعرفة ومنبعًا للعلم كما كان في الماضي، وكلاهما صارت إشباعاً لهذه النزعة الربانية الخالدة في نفس الإنسان، لذا يقبل كثير من الغربيين على اعتناق أديان الشرق. كما أن العقلانية والعلمانية أثرت في اللاهوت وعلم الكلام Theology. كما نجد في اللاهوت العلماني في الدين المسيحي الذي بدأه توماس التيرز، ووليم هامنتون، والذي حاول التوفيق بين المطلق والمفارق، وبين العلماني والديني.

الملاحظة الثانية : أن الدكتور المسيري، في سياق تناوله لنموذج العلمانية الشاملة، فسّر وحدّد مصطلحاته تفسيراً فوقياً متعالياً، دون الخوض في الجذور

الموضوعية لتفسيراتها؛ لأن العلمانية وكل الظواهر المصاحبة لها ليست ظواهر فى ذاتها، ولكنها تعبير عن أوضاع وظروف تاريخية محددة ومعينة. فبعد نشوء الدولة القومية فى أوربا بعد صلح وستفاليا، كان صعود العلمانية هو الحل الأمثل بعد الحروب الدينية، بفصل الكنيسة عن السياسة. كما أن العلمانية بالنظر إلى النسبى على أنه نسيى كانت نتاج حرب العلم والعلماء وإعدامهم (جاليليو- كوبرنيكوس- سرفتوس). . . فكانت العلمانية هى إجابة الواقع، وضرورة الفكر، ونجاة التحديث والحداثة مما كان واقعاً من ضراوة الحروب الدينية، وسطوة المؤسسة الدينية على العلم والإبداع. لذا؛ فقد كانت العلمانية والعقلانية هى أولى مفردات الحداثة الغربية مع الديمقراطية واحترام الذاتية، وخطة التقدم والتاريخ.

كما أن العلمانية كانت امتداداً بالوعى الغربى نحو الإنسان الذى ولّد حقوق الإنسان والمواطنة فى الثورة الأمريكية، والقضاء على الرق، والقانون الدولى الإنسانى فى اتفاقيات جنيف ولاهاى، ولّدت حركة مجتمع مدنى دولية تنصهر للحركة النضالية وحقوق الإنسان فى كل أنحاء العالم. وكيان المجتمع المدنى الغربى كيان ينبغى أن يفصله عن الكيان السياسى الغربى، كما يجب أن يفصل صفوته الثقافية عنه، إيماناً بالتنوع داخل الوحدة. كما أن إنجاز هذه الحضارة المادى التقنى الذى أفرزته العلمانية ينبغى أن يحسب لها، لا عليها؛ فلولو المطبعة ما انتشرت كل الأفكار الإصلاحية ولا الأفكار النبيلة، ولا حتى أفكارنا!

الملاحظة الثالثة: كان تركيز الدكتور المسيرى داخل الموسوعة على التطور التاريخى الغربى، ومحاکمة العلمانية به، متيحاً للنموذج الثانى أن يتبوأ مكانه تلقائياً. ولكن الدكتور المسيرى لم يستطرد فى تفسير وتوضيح سياقه التاريخى كذلك. فقد ولّد هذا النموذج العربى أو الغربى أو الإنسانى كثيراً من الحروب الأهلية والعالمية والقهر والقمع الفكرى والإبداعى، ونماذج الحجّاج بن يوسف الثقفى وأبى العباس السفاح والمهلب بن أبى صُفْرة، ويوسف ابن تاشفين، والمنصور بن أبى يعقوب، ما تزال فى ذاكرتنا التاريخية، وكذلك ما نشاهده واقعياً فى الجزائر أو أفغانستان أو الدولة الصهيونية العنصرية، ونموذج كاهانا، وجماعات

الهندوس والسيخ . وثنائية المقدس والعنف ثنائية مترابطة يمكن رصدتها بسهولة فى سياق التاريخ العالمى .

الملاحظة الرابعة: لا شك فى رأى أن الحقيقة العقلانية الدائمة والعلمانية، ليست مطلقة، ولكنها تحتل المسألة الدائمة، وتحتاج إلى الحسم والمراجعة . وهذا ما صنعه المسيرى، أو حاول أن يصنعه . ولكن الحقيقة المطلقة . أو الدوجماتيقية . التى تتولد من الخطاب المطلق أو الرؤية الدينية يصعب صنع هذا معها، خاصة فيما كان منها متعلقاً بالغيب أو يعتمد على نصوص ثابتة وراسخة، لأنها فوق السببية والمسألة فى الغالب، وفوق العقل ؛ لأنها قبله . ولكن عالم الواقع والشهود لا يمكن أن يسير بها أو يتحرك وفق قوانينها، لتناقضاته وسيولته . لذا تتعدد الأيديولوجيات العقلانية والمادية فى تفسيره ومعالجته . ومن هنا ؛ لا يمكن أن تعاب الرؤية العلمانية بمثل هذا اليقين المؤقت والمراوغ، أو تُنكر بسبب انقطاعاتها ومراجعاتها الدائمة ؛ لأنها، وفق اليقين العلمى والتاريخى الذى تثبت فيه، ثابتة وصحيحة، ووفق مجالها الخاص أيضاً، وتستمر فى إطار المسيرة العلمية المعرفية حتى تصل إلى مطلق معرفى آخر . فنظرية النسبية لأينشتاين لا تلغى المطلق النيوتنى، رغم نسبته . لذا ؛ فالقول بأنه «لا سبيل للوصول إلى معرفة يقينية نهائية»، والقول بأنه «لا يوجد قانون عام»، وأنه من الإمبريالية محاولة الإمساك بجماع الواقع أو بالقانون العام فى مسألة أو أكثر، أو قانون عام فى العلاقات الطبيعية أو الاجتماعية، وبالتالي رفض المنهج المادى الموضوعى الأحادى . أمر لا يكاد يُفهم إلا فى إطار رؤية دينية كلية ترى فى العلمانية السلب فقط، دون مناقشة الظاهرة كلها، بدءاً من أسبابها وتاريخيتها ونتائجها الإيجابية والسلبية معاً، كما أنها تخالف الحقيقة والواقع المشاهد!

أتفق تماماً مع الدكتور المسيرى فى تصويره لمرحلة ما بعد الحداثة Post Modernism، وفى سيولتها وتفكيكيتهـا . التى رآها البعض «ما قبل الحداثة» لا «ما بعدها» .، وأنها بداية النهاية للفكر الغربى فى ظل التفسخ الأخلاقى والقيمى . وأتفق معه أيضاً فى أن الدين ضرورى فى هذا العصر ليكون معياراً أخلاقياً وقيماً

فى كثير من جوانب الحياة ، لا بمفهومه الدوجماطيقى أو التميزى أو الاستعلائى ، ولكن فى جوانبه الإنسانية ، خاصة وأن النظريات والأفكار الوضعية لم تنجح فى ملء الأبنية المعنوية الخاصة به فى حياة الإنسان ، ولكن بمفهومه العلمى الذى يفصل عن القوة والقمع والرقابة والحسبة ليكون سماحياً ، فلا يضطهد جاليليو ولا ابن رشد ولا أبا حنيفة ، ولا يحكم فيه الترابى ولا قلبُ الدين حكمتيار !

لقد نجح المفكر الكبير الدكتور عبد الوهاب المسيرى فى طرح رؤية تفسيرية وتركيبية واجتهادية للعالم ، تحاول الإجابة ، ولكنها فى نفس الوقت تفرض التفكير والتساؤل والمساءلة لخطورة موضوعها وأهميتها ، وعمق بنيتها وقوة طرحها . ونحن نرى أن تعضيدها أو مخالفتها أمر تنوء به العصبية أولو القوة . . لكن حسبها أن فجّرت فينا ضرورة التساؤل الدائم ، وأشعلت شرارة التفكير والتأمل . وهذا يكفى ، أن يهز هذا العمل أو أحد أجزائه العقول ويحركها .



الباب الثالث

في الموسوعة وقضاياها

الموسوعة

جذُلُ الواقع والطموح والمقاومة

عبد العليم محمد *

لم يسعدنى الحظ بمعرفة الدكتور عبد الوهاب المسيرى إلا مؤخراً، منذ بضع سنوات، عندما دُعيت إلى الندوة التى عقدتها مكتبة القاهرة الكبرى، لمناقشة مؤلفاته، وطلب منى أن أتقدم بمداخلة فيها. وأذكر أننى فى هذه المداخلة شدت على عنصرين فى تقويم الدكتور عبد الوهاب المسيرى وتقويم أعماله. هما، أولاً: قدرته على تطويع المفاهيم والمصطلحات ونحت المرادفات باللغة العربية، ثم خلق مفاهيم جديدة مبتكرة، أياً ما كان الخلاف أو الاتفاق بشأنها بين الباحثين وفى أوساط الجماعة العلمية المصرية. أما العنصر الثانى الذى أذكره من تلك المداخلة؛ فهو أننى قلت إن أعمال الدكتور المسيرى ومؤلفاته تناظر أعمال ومؤلفات مؤسسة بحثية بأكملها، بل قد تفوقها، وإن كثيراً من الأعمال التى قام بتأليفها كانت جديدة بأن تقوم بها مؤسسة متخصصة فى هذا المجال، أى تقوم بتأليفها والإشراف عليها، وكنت أعنى موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية التى لم تكن قد خرجت إلى حيز النور بعد.

وما إن ظهرت الموسوعة إلى الوجود، حتى تذكرت ما قلته فى هذه الندوة، وحمدتُ الله على أننى لم أكن مبالغاً، ولم أباعد عن الواقع، وأننى لم أقع فى

* خبير فى الشؤون الإسرائيلية. مساعد مدير مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بجريدة الأهرام.

«مجاملة» من ذلك النوع الذى يضع صاحبه فى موقف حرج، ويخرج بالتقييم عن الحدود الموضوعية. وهى ممارسة شائعة فى أيامنا هذه، ولكن هذا الشيوع والانتشار لا يضىء عليها المشروعية والأخلاقية، بل قد يتغنى عنها هذه وتلك فى آنٍ.

ورغم معرفتى الشخصية المتأخرة بالدكتور المسيرى، فقد عرفته قبل ذلك بما يفوق ربع قرن. أى أننى اطلعت على بعض مؤلفاته المبكرة فى مرحلة التكوين العلمى والبحثى، إذ وقعت عينائى على كتابه **نهاية التاريخ: دراسة فى بنية الفكر الصهيونى**، وكذلك الموسوعة المصغرة للمصطلحات والمفاهيم الصهيونية. وكانت هذه الكتب من أوائل الكتب التى أفسدتنى فى مجال البحث فى إسرائيل والصهيونية، وذلك عندما أولانى الأستاذ الفاضل السيد ياسين- مدير مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام آنذاك- رعايته العلمية، وتفضل مشكوراً بتعييني باحثاً بهذا المركز العريق، والذى يمثل انتمائى إليه قاسماً مشتركاً أعظم فى حياتى؛ رغم انقطاعى عنه لمدة طويلة عند سفرى إلى باريس، بهدف الدراسة. ولكنى بدأت هناك من حيث انتهيت فى المركز، أى أن ما تعلمته فى المركز، رافقنى طوال هذه المرحلة وأهلنى للالتحاق به من جديد عند عودتى.

وقد كانت تلك الندوة التى عقدتها مكتبة القاهرة الكبرى مناسبة لى للاطلاع على المؤلفات الحديثة للدكتور المسيرى، وبصفة خاصة كتاباه: **النازية والصهيونية ونهاية التاريخ**، و **الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية**.

وعبر الاطلاع على هذه المؤلفات خلّصتُ، منذ القراءة الأولى، إلى أننى فى مواجهة كتابات ذات طابع متميز وجديد، واستكشفت ملامح الطريق الذى يحاول الدكتور المسيرى أن يشق مجراه فى مجال الدراسات الصهيونية واليهودية والإسرائيلية. ذلك أن هذه الكتابات يحدوها جميعاً هاجسٌ معينٌ وكبير، ألا وهو تأسيس وعى نقدى وقومى بالصهيونية، يعين الباحثين والقراء على كشف سراديبها ودهاليزها الفكرية والعقلية، ورفض الغموض والالتباس الذى يحيط بها، والذى يمثل مصدر إرباك وحيرة للقارئ العربى. وعبر هذا الوعى النقدى يحاول الدكتور المسيرى بناء الذاكرة القومية وتحصينها ضد النسيان، من خلال كشف آليات

الصهيونية وأساليبها، ومركزاتها النفسية. ويقف الدكتور المسيري بحزم ضد تسطيح هذه الظاهرة الخطيرة، أو الفهم المبسط لأبعادها وطبيعتها، والذي يسعى إلى التلاؤم والتوافق مع السياسة الجارية أو تبريرها.

وعبر قراءتي الأولية للمؤلفات الأخيرة للدكتور المسيري، لمست تلك الطاقة الروحية الهائلة التي مكّنته، في معالجاته وكتاباته، من تجاوز اللحظة الراهنة، والفكاك من أسر الواقعية، والإفلات من قبضة اليأس وانعدام الأفق والأمل، الذي يمكن أن تُقضى إليه. وأياً ما كان أمر تقييم هذا التجاوز - أو «الهروب»، كما قد يسميه البعض! -، فإنه يفتح الطريق للتطلع إلى المستقبل، ولا يقف عند حدود الممكن والمسموح به، وفقّ الواقع الذي يفرض نفسه علينا. بل إن هذا التجاوز يفتح الطريق إلى الحُلُم الإنساني النبيل، والذي بمقدوره معالجة قضية الفلسطينيين واليهود على حدّ سواء.



أما موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، والتي حظيتُ بشرف التعليق عليها في إحدى ندوات معرض القاهرة الدولي للكتاب؛ فهي تمثل مرحلة جديدة ونوعية في معالجة موضوعها. ذلك أنها أول محاولة عربية في هذا المجال، استثمر صاحبها معارفه في مجالات عديدة، ليضع أمام القارئ والباحث وصانع القرار معالجات منهجية ومعرفية، ليس فقط للمفردات والمفاهيم المتعلقة بالموضوع، بل لهذه المفردات والمفاهيم بعد تحريرها من التحيزات الأيديولوجية والمذهبية، من قبل من قاموا بصياغتها ونحتها من اليهود والأوربيين وغيرهم، وأولئك الذين قاموا بهذا العمل من وجهة نظر - ومن أفق معرفي ونظري وحضاري - منحاز لليهود والصهيونية، وضد العرب والفلسطينيين. أي أنه قلّم هذه المفاهيم والمصطلحات من أفق منهجي وحضاري عربي متحرّر - بقدر الإمكان - من شبهات التحامل والتحيز والذاتية، وفقّ المعادلة التي تحكم البحث في الظواهر الاجتماعية والثقافية والإنسانية.

والمفارقة أن مثل هذا العمل، أي الموسوعة، نبتت فكرته لدى الدكتور المسيري، ولم تخطر ببال أيٍّ من المؤسسات والمراكز البحثية والأكاديمية - وهي عديدة في

العالم العربي! رغم الحاجة الملحة إلى مثله، ورغم التصارب الواضح فى المعالجات التى تتعلق باليهود واليهودية والصهيونية، وتعرض الباحثين-بالذات فى جيل الشباب- لسطوة المفاهيم اليهودية والغربية، المشحونة بالتحيز والتعاطف مع اليهود وإسرائيل، على حساب عدالة ومشروعية المطالب العربية والفلسطينية. وليس غريباً أن يقوم الدكتور عبد الوهاب المسيرى بإنجاز هذه المهمة.. ألم أقل منذ البداية إن الرجل يقوم بدور مؤسسة؟

فى اتصال تليفونى طلب منى الدكتور عبد الوهاب المسيرى أن أصدر ما أكتبه عن الموسوعة بمقال لى كان قد نُشر فى جريدة الأهرام (٢٦ يوليو عام ١٩٩٩)، حيث أعمل بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، وقد حظى هذا المقال المعنون بـ «مشكلات معرفة إسرائيل باهتمام وتقدير الدكتور المسيرى». وكان الأستاذ الكبير السيد ياسين قد نشر مقالاً فى الأهرام للتعليق عليه، كما تفضل الأستاذ الفاضل فهمى هويدى بالتعليق على المقال ذاته فى جريدة الشرق الأوسط، بعد أن لفت الدكتور المسيرى نظره إلى أهميته. وأشار الدكتور المسيرى فى حديثه هذا إلى أن الموسوعة التى قام بإصدارها تمثل حالة «عيانية» متجسدة ونموذجية لإمكانية معرفة إسرائيل من الخارج، تلك الإمكانية التى أكد عليها المقال المشار إليه، وهذا هو نصه:

«فى خضمّ الجدل والنقاش الذى جرى ويجرى بين المثقفين حول إسرائيل فى الآونة الأخيرة، طور فريق منهم حجّةً مُقّادها أن معارفنا عن إسرائيل تأتى من خارجها، وأنها بحاجة إلى معرفة بإسرائيل من داخلها. وهذه الحجّة تطعن فى موضوعية معارفنا عن إسرائيل، وتدعى تحيُّزها المسبق ضدها. ومن ثمّ؛ فإن هذه المعرفة تفتقد معرفة إسرائيل من الداخل- أى داخلها- معرفة موضوعية منصفة، تتجنب الانحياز المسبق، وتقوم على الملاحظة والمساهلة العيانية المباشرة.

بيد أن معرفة إسرائيل من الداخل ومن الخارج ليس مقصوداً بها المعرفة المجردة عن إسرائيل فحسب، أى لمجرد إشباع الفضول العلمى والفهم إلى المعرفة. ذلك أنه، وتحت هذا العنوان «معرفة إسرائيل من الداخل ومن الخارج»، يكمن العديدُ

من المواقف الصريحة والمضمرة على صعيد السياسة إزاء إسرائيل، وطبيعة السياسات العربية الراهنة إزاءها، وكذلك العديد من القضايا التي شغلت، وتشغل، دوائر المثقفين والسياسيين ودوائر صنع القرار أيضاً. ذلك أن القائلين بمعرفة إسرائيل من الداخل يسلكون في رفضهم معرفة إسرائيل من الخارج مسلكاً رفض المواقف التي تتأسس على هذه المعرفة. كما أن المدافعين عن معرفة إسرائيل من الخارج يرفضون بدورهم المواقف التي أفضت إليها، عملياً، حجة معرفتها من الداخل - أى الاتصال بإسرائيل والإسرائيليين من النخبة المثقفة والنخبة السياسية فيها.

يبد أن ما يُهمنا في هذا المجال ليس بالضرورة المواقف السياسية المضمرة والصريحة وراء هذين النوعين من المعرفة عن إسرائيل، بل مناقشة قرّضية معرفة إسرائيل من الداخل وأفضليتها علمياً وموضوعياً، على معرفتها من الخارج. ذلك أن المعرفة حول أية ظاهرة، وليست إسرائيل فحسب، لا يقتصر الحكم على طبيعتها وموضوعيتها وفقاً لمنطق معرفة الظاهرة من داخلها أو من خارجها، بل عبر معايير مركبة، تأخذ في حساباتها مستوى هذه الظواهر، ودقة المعلومات المتوافرة عنها، ووعي الباحثين بتحيزاتهم المسبقة والقيمية ودورها في صوغ نتائج أبحاثهم وأحكامهم، وقدرتهم على إبراز هذه التحيزات وإخراجها إلى حيز الوعي والعلن، والكيفية التي تؤثر بها على النتائج.

على أن ذلك ليس كفيلاً بإخراج مثل هذه المعرفة عن إسرائيل، سواء أكانت من الداخل أم من الخارج، من قضية التحيز والأيدولوجية والأحكام المسبقة. وإذا كانت مختلف فروع المعرفة الاجتماعية تعاني من هذه المشكلة؛ فمن باب أولى من الطبيعي أن تعاني المعرفة عن إسرائيل من هذه المعضلة، نظراً لطبيعة موضوع هذه المعرفة، وتعلّقه بطلعات أمة وشعوب، وتفجيره لشحنات وجدانية من الغضب حيناً، ومن اللاعقلانية حيناً آخر، وتحجّر طبقات الوعي والشعور حول الصراع مع إسرائيل لأجيال عديدة.

كان عالم الاجتماع الألماني المعروف كارل مانهايم، في كتابه المهم العنوان

الأيديولوجية والبيوتقيا، قد أكد أنه في مجال العلوم الاجتماعية والمعرفة الاجتماعية لا يمكن صياغة معادلات على غرار $E=mc^2$ ، وزاد: «إن الآلهة في هذا المجال ليس بمقدورها صياغة مثل هذه الأحكام!». والمعنى الذي قصده مانهايم هو أن القيم الاجتماعية والثقافية والأيدولوجية وأنماط التنشئة والتربية - ستؤثر حتماً على أحكامنا ونظرتنا إلى الواقع، وأنا لن نكون بنأى عن انعكاسات ذلك في معارفنا وآرائنا.

تتأسس مقولة معرفة إسرائيل من الداخل على عدة افتراضات ينبغي مناقشتها ونقدها. أول هذه الافتراضات هو أن المعرفة العلمية حقاً ينبغي أن تستند إلى نوع من «التجريبية» كشرط أولي لتشكيل هذه المعرفة. وتعنى هذه التجريبية، في حال المعرفة عن إسرائيل، أن تكون هذه المعرفة نابعة من داخلها، عبر الاتصال واللقاء بإسرائيليين، والتعرف على وجهات نظرهم ورؤاهم كما يعبرون عنها.

وثاني هذه الافتراضات أن معرفة إسرائيل من الداخل بمقدورها أن تتجنب التحيزات السياسية والثقافية والأيدولوجية الناجمة عن معرفتها من الخارج؛ لأن مصادر هذه المعرفة الأولى - أى معرفة إسرائيل من الداخل باللقاءات والمقابلات... إلخ - كفيلة بذاتها بتحقيق موضوعية هذه المعرفة. في حين أن مصادر المعرفة الثانية، أى إسرائيل من الخارج، تعتمد على التأويل والتفسير والتحليل والمعلومات المجزأة، وتتيح هامشاً كبيراً للتحيز والأحكام المسبقة والقبليّة.

وهذان الافتراضان، رغم جاذبيتهما الظاهرية، يفتقدان إلى الصحة والصوابية المطلقة. فشمة، أولاً، صعوبة «التجريب» و«التجريبية» في مجال العلوم الاجتماعية. إلا إذا اعتبرنا «التاريخ» - مجازاً - معملاً لهذه العلوم، وحقل تجريب واسعاً، يمكن أن نستنبط منه النتائج والاتجاهات والقوانين والقواعد العامة. أما «التجريب» بالمعنى العلمى الدقيق والمعروف في مجال العلوم الطبيعية؛ فهو أمر تكتنفه الصعوبات في مجال قضايا الإنسان والمجتمع، باستثناء بعض الحالات الجزئية في مجال علم النفس وغيره من الميادين المحدودة.

من ناحية أخرى؛ فإن «التجريب» ليس شرطاً في جميع الحالات وجميع

المجالات العلمية للقول بتوافر «الموضوعية» و «العلمية». فعديد من العلوم لا تقوم بالضرورة على «التجريب»، ولا يستطيع أحد أن يشك في علميتها وموضوعيتها أيضاً، كعلمى الرياضة والمنطق وغيرهما من العلوم التى تتأسس على مختلف العمليات العقلية والمنطقية المجردة، كالاستقراء والاستنباط والقياس والاستنتاج.

وينطبق ما سبقناه آنفاً على مجال العلوم الدقيقة، أى ارتباطها أو عدم ارتباطها بالتجريب، حتى نتحصّل على صفة «العلمية». أما فى مجال العلوم الاجتماعية، فإن غالبيتها لا تقوم على «التجريب»، وتعانى من مشاكل معرفية جمّة، تُلقى بظلال من الشك على «علميتها» إذا ما اتخذت من العلوم الطبيعية نموذجاً للمقارنة والقياس، وأصبحت الملاحظة بديلاً للتجريب فى العلوم الاجتماعية.

أما الافتراض الثانى، والقائل بموضوعية المعرفة عن إسرائيل من الداخل ولا موضوعيتها من الخارج؛ فإنه يقيم معياراً للموضوعية يتأسس على الجغرافيا والمكان الذى تنتج فيه هذه المعرفة، وليس على طبيعة هذه المعرفة وتقويمها وفق الشروط المعروفة للمعرفة الموضوعية. ذلك أن المعرفة، أيّما كانت، عن إسرائيل أم غيرها، وما دامت تتموضع فى إطار المعرفة الاجتماعية- تشمل «عاملاً» أيديولوجياً لا مفر منه- كما أشرنا- ناجماً عن تأثير القيم الاجتماعية ذاتها. ويرتبط هذا العامل الأيديولوجى بالذات العارفة، والظروف التى شكّلتها وتشكّلت فيها، وعلاقتها بموضوع هذه المعرفة الإنسانية والاجتماعية.

والأمر البالغ الدلالة فى هذا الشأن هو موقف القائلين بمعرفة إسرائيل من الداخل- فهم يعون- أو نفترض أنهم كذلك- أن دعوتهم تلك تفتقد إلى «الموضوعية العلمية» المأمولة. ذلك أنهم لا يسعون إلى مجرد المعرفة الموضوعية لإسرائيل لذاتها، أو أنهم لا يسعون فى المقام الأول إلى صياغة وترجمة قناعات فى ذاتها... بل يسعون فى المقام الأول لصياغة وترجمة قناعات ومواقف سياسية فى الواقع السياسى، تحت غطاء التشكيك فى معارفنا «الخارجية» عن إسرائيل، والطمع فيها وتهميشها، وإفقادها مصداقيتها، حتى لا تؤثر- إن كانت مؤثرة- فى دوائر صنع القرار السياسى، ودوائر النخبة الاستراتيجية التى ترسم السياسات وتنفذها، أو دوائر الرأى العام.

وهكذا؛ فإن شعار موضوعية المعرفة عن إسرائيل ينخرط في إطار رؤية سياسية ثقافية فكرية، ضعيفة الصلة بالعلم والمعرفة الموضوعية وشروط تشكيلهما المعرفية، وتهدف إلى تفكيك وتهميش الموقف الراهن الرافض لمواقف إسرائيل وجرائمها في حق الشعوب العربية.

وفي تقديرى أن هذا الموقف يصدق الآن أكثر من أى وقت مضى . فإذا صدقت النوايا، وكان المطلوب هو المعرفة- ومجرد المعرفة- فإن العصر الذى نعيشه هو عصر المعلومات وتدفقه عبر الإنترنت والبلث المباشر والأقمار الصناعية، ويعانى إنسان هذا العصر من كثرة المعلومات وليس من قلّتها وشحّها، وهو ما يؤكد أن السياسة- وليس مصير المعرفة- هى الدافع وراء هذا التوقف!

ولا شك فى أن هدف العلم فى المجال الاجتماعى والإنسانى هو إخراج معارفنا العامة والدارجة والشائعة- الموروثة وغير الموروثة- من طابعها العام، وإدخالها فى دائرة المعارف العلمية المنظّمة والمنطقية، والتى يمكن التحقق من مصداقيتها النسبية، وليس الكلية أو المطلقة . ذلك أن المعارف العلمية تظل فى طور التشكّل المستمر، وفقّ المكتشفات الجديدة فى المعارف والمناهج والمقاربات .

وفضلاً عن ذلك؛ فإنه فى مجال السياسة بشكل خاص، باعتبارها الفاعلية الكبرى، ثمة حيزٌ كبير للأعقلانية والأسطورة والولع الأيديولوجى الذى يصعب إخضاعه للتحليل العلمى والعقلى من أجل تفسيره، ويصعب بالأحرى تغييره، إلا فى مدى زمنى طويل، يتطلب شروطاً مختلفة عن تلك التى تشكّل فيها هذا التراث اللاعقلانى والأسطورى . والأمر هنا لا يقتصر على حالة دون أخرى، أو بلد دون آخر . بل يكاد يكون عاماً . أى أن تمحور العقل السياسى حول الأسطورة واللاعقلانية فى جانب منه ليس مقصوراً على شعب دون آخر . وللمفكر الفرنسى المعروف ريجيس دويريه مقولة دالة فى هذا الصدد، وهى أن للعقل السياسى أسباباً وجذوراً يجهلها العقل ذاته!

يبدو أن معرفتنا بإسرائيل، سواء كانت من الخارج أو من الداخل، تتحدّد قيمتها بالهدف الذى تنخرط فيه هذه المعرفة، أى الهدف الكلى السامى للمنطقة، الذى يتمثل

فى تأسيس حالة عقلانية ثلاثم مطلب تعايش حقيقى ، يخلو من التعصب والعنصرية والعدوان ، وسلاماً- يستحق هذا الاسم! - لا يتأسس على التفوق والابتزاز .

فى حرب أكتوبر ١٩٧٣ ، كان مستوى معارفنا عن إسرائيل العامة والمتخصصة أقل بكثير مما هو عليه الآن . ومع ذلك ، بل ورغم ذلك ، وُظفت هذه المعرفة فى إنجاز هدف الانتصار الجزئى ، وإرغام المؤسسة العسكرية الصهيونية على الاتجاه نحو الركود ، ودخلت إسرائيل فى مفاوضات أفضت إلى التخلّى عن سيناء وعقد الصلح مع مصر . وهكذا انخرطت معرفتنا عن إسرائيل ، بمستواها السائد آنذاك ، فى إطار المصلحة القومية وإطار الهدف الواضح ، ألا وهو تحرير الأرض . إن ترقية معرفتنا عن إسرائيل ، وتوظيف هذه المعرفة من أجل هدف أكبر ، هدفان مختلفان . ذلك أن الارتفاع بمستوى معارفنا المنظّمة عن أية ظاهرة ، وليس فحسب عن إسرائيل ، مطلوب وضرورى . والمشكلة الآن حول معرفة إسرائيل من الداخل هى أن الهدف ، كما سبق وأشرنا ، لا يحظى بالتراضى العام ؛ لأنه ، ببساطة ، يتمثل فى تفكيك وتهميش الموقف الحالى إزاء إسرائيل بسبب طبيعتها العنصرية والعدوانية .



عندما نقرأ كتاباً كبيراً ذا قيمة علمية رفيعة ؛ فإننا غالباً ما نصفه بأنه موسوعة . فما بالنا إذن ونحن إزاء موسوعة فعلاً ؟! كيف يمكن توصيفها ؟! ، وما بالنا إذا كانت هذه الموسوعة حول «اليهود واليهودية والصهيونية» وإسرائيل ؛ التى عانينا منها طوال نصف القرن الماضى وما زلنا ، ولا نعلم إلى أين يتجه مصير هذه المنطقة فى ظل التحالف المعلن والمضمر بين إسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية على نحو خاص ، وتملك إسرائيل ترسانة من الأسلحة النووية ؟!

إن موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية عملٌ علمى «نبيل» . وربما يحمل هذا القول تناقضاً بين صفتى «علمى» و«نبيل» ، استناداً إلى أن الشائع عن العلم فى معرفتنا أنه يبنى ألا يتأثر بالقيم والأحكام القيمية والأخلاقية . وفى تقديرنا فإن هذا التناقض ظاهرى أكثر من كونه حقيقياً ، وسطحى أكثر من كونه متعمقاً ، بالذات فى مجال العلوم الاجتماعية ؛ حيث إن تأثيرها بالقيم الثقافية والأخلاقية وارد ؛ بحكم طبيعة التداخل بين الباحث وموضوع بحثه ، والذى يجمع بينهما انتماؤهما

المشترك إلى الظاهرة الإنسانية، وتميُّز الإنسان - دونًا عن سائر الكائنات - بالعقل، والمعنى، والرمز، والشعور، والإحساس، والتساؤل عن معنى حياته ووجوده، بل معنى وقيمة الوجود، وتجاوزه الطبيعة إلى ما وراءها - المطلق والإله، وعدم اكتفائه بالتجليات الظاهرية للوجود المادى للطبيعة والوجود والإنسان. كان كلود ليفي شتراوس، عالم الأنثروبولوجيا الفرنسي ومؤسس البنيوية، يردد في كتابه **الأنثروبولوجيا البتائية** أن العدو السرى للعلوم الاجتماعية هو الوعي؛ أى وعى الإنسان الملاحظ، ووعى الإنسان القائم بهذه الملاحظة. . أى الوعي لدى موضوع العلم وأداته. وكما لو كان شتراوس يودُّ فى أعماقه موت هذا الوعي؛ حتى يصبح الإنسان، موضوع العلوم الاجتماعية، جمادًا يمكن تطويعه لقوانين علم الطبيعة، وانطباق آلياته عليه دون مقاومة من ذلك الوعي الشرير!

يتمثل «تبلُّ» موسوعة الدكتور عبد الوهاب المسيرى فى أنه حرص منذ البداية على أن يؤكِّد همّة وحرصه على الإنسان وكرامته وحرّيته. هذه الكرامة وتلك الحرية التى تتعرض للتقلُّص والتهديد فى إطار النموذج الحضارى الغربى وسلبياته، التى تتمثل تحديداً فى التشيُّوعادة السلعة والاعتراب وفقدان المعنى، ومختلف ضروب العبث بالجسد والروح الإنسانية. يؤكِّد المسيرى، عبر مفهوم «الإنسانية المشتركة»، المساواة بين بنى البشر، ويرفض المفاهيم المتحيّزة التى تحول دون هذه المساواة، وتخطب نوازع العدوان والأنانية والمصلحة والمنفعة، وتعزل الإنسان عن محيطه الإنسانى. وفى مقابل ذلك يقوم المؤلف بإعادة بناء ونحت مفاهيم وتصورات من شأنها أن تردّ الظاهرة الإنسانية إلى وُحدتها المفقدة.



لا شك فى أن الحديث عن هذه الموسوعة لا ينبغى أن يقتصر على تَكَرُّر واستيعاب المعارف التى وردت فيها، ولكن يتعدّى ذلك إلى استلهاام روحها ومنهجيتها فى تناول ومعالجة موضوعها. . وحيثُ سنكتشف أن قيمة هذه الموسوعة تتجاوز بكثير موضوعها - أى اليهود واليهودية والصهيونية.. لكى نطال حقولاً معرفية وفكرية أخرى، هى بحاجة إلى التطوير والنقد وإعادة استكشاف

منطلقاتها النظرية والمنهجية ومقدماتها الفلسفية والمعرفية، وعندئذٍ يمكن لهذه الموسوعة أن تكون نقطة انطلاق جديدة في بداية هذا القرن.

أما فيما يتعلق بموضوع الموسوعة - أى اليهود واليهودية والصهيونية - فإنها بما انطوت عليه من معارف متكاملة حوله، يمكن أن تكون مقدمة ضرورية ولا غنى عنها، لتطوير ممارستنا وأساليبنا في مواجهة إسرائيل، حيث سنعيد اكتشاف مخاطر تبسيط وتسييس هذه المعارف؛ أى حصرها في إطار تبرير السياسات العربية الرسمية الراهنة.

ولن يتأتى لمثل هذه الموسوعة أن تقوم بهذا الدور، إلا عبر إدماج ودمج معارفها النظرية والتاريخية والمنهجية في إطار النقاش السياسى الدائر في المجتمعات العربية حول إسرائيل والصهيونية، من خلال الحوار والنقاش حول القضايا التي تثيرها، في المنتدىات الفكرية والندوات العلمية والثقافية، حيث يمكن لمعارفها أن تسهم في تأسيس مرحلة جديدة في معرفتنا بإسرائيل والصهيونية، وربما مرحلة أخرى جديدة في كيفية مواجهتها.

تعين الموسوعة مواطن القصور والخلل المعرفي في الخطاب العربي السائد. فهو إما أنه تناول اليهود واليهودية كجماعة بشرية دينية ككل الجماعات الأخرى، يسرى عليها ما يسرى على بقية البشر من قوانين وآليات ومؤثرات تاريخية وسياسية واجتماعية وثقافية. وإما أنهم - أى اليهود - يمثلون وحدة عرقية دينية متفردة ومتميزة واستثنائية، دوناً عن بقية البشر، ولا يسرى عليها ما يسرى عليهم. يبدو اليهود في المنظور الأول خاضعين للعام وليست لديهم أية خصوصية، ويتنفي دور تصوراتهم الذاتية والصورة الذاتية التي رسموها لأنفسهم. بينما في المنظور الثاني يبدو كجوهر ميتافيزيقي ثابت متسام متعال وسرمدي وأبدى، تستعصى معرفته، ويقاوم انطباق المؤثرات والآليات التي تسرى على البشر، ولا يمكن معرفتهم إلا من داخلهم. وفي مقابل ذلك يتبنى الدكتور المسيرى في موسوعته منهجاً يستدعى العام عندما يتطلب الأمر ذلك، أى السياق التاريخي المتعين، ويلجأ إلى الخاص عندما تقتضى الوقائع والحادثات ذلك.

ولا شك في أن هذه الموسوعة عمل غني وخصب، وينطوي على قيمة تحريرية؛ إذ أنها تحررتنا من معارفنا المبسطة والتبسيطية المستقاة من مصادر متحيزة، غربية ويهودية وصهيونية، لنستشف معرفة أرقى، علمياً وإنسانياً. وبهذا المعنى فإنها تصب في اتجاه تطوير أساليبنا واستراتيجياتنا في المستقبل إزاء الصراع العربي الإسرائيلي. والمفارقة أن مثل هذا الطابع التحرري للموسوعة لا يقتصر علينا فحسب، بل يمكنه أن ينطبق على اليهود أنفسهم، إذا ما خلّصت النوايا والضمائر، وأعادوا اكتشاف إنسانيتهم؛ أي عندما يفكرون باعتبارهم بشراً أولاً!

تهنئتي للدكتور عبد الوهاب المسيري على موسوعته، التي تسنّض الروح والعلوم والتجاوز في آن.



لم تكف الموسوعة بالعنوان «اليهود واليهودية والصهيونية» والذي يمثل موضوعها، بل أضافت إليه عنواناً فرعياً «نموذج تفسيري جديد». وهنا يميز مؤلف الموسوعة بين معنيين للعمل الموسوعي، الأول: يشمل معارف دقيقة وموضوعية ومُرجحة، مستخلصة من مصادر علمية مختلفة، حول الجوانب المتنوعة المرتبطة بأحد حقول المعرفة الاجتماعية، وفقاً لتبويب وتصنيف معينين، طبقاً للموضوع أو الأسماء وما دون ذلك من تفريعات. ومثل هذا العمل الموسوعي لا يُفرد بالضرورة جزءاً مستقلاً للإطار النظري والتحليلي والتقدي. غير أن ذلك لا يعني أنه لا ينطلق من إطار نظري مضمّر، جزئياً أو كلياً، غير مصرح به، أو أنه ليس متأثراً بتحيزات نظرية ومذهبية مسبقة.

أما المعنى الثاني للعمل الموسوعي؛ ففضلاً عن أنه يتضمن مواد دقيقة وموضوعية مستخلصة من المصادر العلمية المختلفة في أحد حقول المعرفة، أو أحد جوانب الظاهرة الإنسانية، فإنه يضيف إلى ذلك إطاراً نظرياً مستقلاً، يوضح للقارئ والباحث كيفية قراءة هذه المعلومات والمعارف، ويقوم في الوقت ذاته بإعادة تنقيح وفرز هذه المعلومات على ضوء المفاهيم والمقولات الواردة، وتكييف ونحت مفاهيم جديدة، أو تطويرها بعيداً عن تحيزات من قاموا بوضعها.

وتقع موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية ضمن هذا المعنى الثاني . ذلك أن المؤلف، ومنذ البداية، أضاف العنوان الفرعى التالى «نموذج تفسيرى جليل»، وهو ينبه القارئ، منذ اللحظة الأولى، إلى أنه ليس إزاء حشد من المعلومات حول الظاهرة المضمتة فى الموسوعة وفق تصنيف وتبويب معينين، بل إنه أيضاً إزاء محاولة نظرية ومنهجية، تنظم هذه المعلومات والمعارف حول اليهود واليهودية والصهيونية . إزاء عمل طموح، نظرياً وعلمياً، يُفضى إلى بناء نموذج تفسيرى راقٍ غير مغلق .

تتمثل دوافع المؤلف فى تبنى هذا المنهج فى عدد من العناصر، من بينها- بل فى مقدمتها- أن موضوع الموسوعة، أى «اليهود واليهودية والصهيونية»، وإن كان موغلاً فى الماضى والتاريخ، فإنه يشغل حيزاً كبيراً من الحاضر- أى حاضرتنا نحن العرب، أى أنه ليس بعيداً عنا، بل إنه قاب قوسين أو أدنى، تمثل حصاه فى إقامة دولة إسرائيل فى قلب المحيط العربى . أى أنه ليس موضوعاً تاريخياً فحسب، يُكتفى بمعرفته، أو- فى أفضل الأحوال- تأويله على نحو أو آخر، وإنما هو موضوع يتصل بحاضرتنا ومستقبلنا، ويمثل صراعاً متداً . زمانياً ومكانياً .

الموسوعة ومعارفنا عن إسرائيل والصهيونية

مرت معرفتنا بإسرائيل واليهود والصهيونية بمراحل ثلاث، تميزت فى كل منها طبيعة هذه المعارف، والأفق الذى تندرج فيه، والفلسفة التى تصدر عنه : المرحلة الأولى قبل عام ١٩٦٧، وكانت هذه المعارف ذات طبيعة كُلية أيديولوجية، تغلب عليها المعارف ذات الطبيعة الدينية، وسادت فيها صورة اليهود أعداء الأنبياء وقتالهم، ومخط اليهودى المرابى .

أما المرحلة الثانية فبدأت بعد عدوان عام ١٩٦٧؛ حيث أحدث العدوان والهزيمة غير المتوقعة- بالهجوم والكيفية التى وقعت بها- هزة عميقة وشاملة، تطلبت إعمال النقد فى كافة جوانب حياتنا السياسية والثقافية والاقتصادية والمعرفية، وكان التوجه إلى معرفة موضوعية ودقيقة عن إسرائيل أحد نتائج هذا النقد الذاتى .

فى هذه المرحلة تركز الاهتمام على معرفة كافة جوانب المجتمع الإسرائيلى؛ العسكرية والسياسية والفكرية والاقتصادية، وكافة المؤسسات التى تحكم عملية صنع القرار الإسرائيلى. ونشأت لتحقيق هذا الهدف مراكز متخصصة للدراسات والبحوث عن إسرائيل ومؤسساتها، وعن فلسطين. وكان فى مقدمة هذه المراكز مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بمؤسسة الأهرام، والذى كان يسمّى فى الأصل مركز الدراسات الفلسطينية والصهيونية، لأن نشاطه تركز فى تلك الفترة المبكرة التى أعقبت هزيمة ١٩٦٧ حول دراسة للمجتمع الإسرائيلى والمسألة الفلسطينية. وفى بيروت أنشأت منظمة التحرير الفلسطينية مركزاً للأبحاث، وتأسست مؤسسة الدراسات الفلسطينية. . وغيرها من المؤسسات والمراكز التى اهتمت بالشأن الإسرائيلى والفلسطينى.

ولعبت هذه المراكز البحثية دوراً فائق الأهمية فى الارتقاء بمعارفنا عن إسرائيل، وإخراجها من حيز المعارف العامة إلى حيز المعارف الموضوعية والعلمية، ولعب على نحو خاص - مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية دوراً كبيراً بعد الهزيمة فى تقويم وكشف كافة جوانب الوجود الإسرائيلى: الهجرة والاستيطان، المؤسسة العسكرية، الكنيسة ونظام الأحزاب، التنشئة والثقافة. وتمثل ذلك فى العديد من الدراسات والبحوث والكتب، التى اتخذ نشرها طابعاً متظماً طوال عقود وحتى الآن.

أما المرحلة الثالثة فى معرفتنا بإسرائيل فتبدأ فى تقديرى بهذه الموسوعة؛ حيث إنها نُقِلَ نوعية ومنهجية فى معارفنا عن إسرائيل واليهود والصهيونية، ويمكن لمثلها - لو أردنا - أن تمارس تأثيراً كبيراً على توجهاتنا وممارستنا وأساليبنا فى مواجهة إسرائيل، وذلك يتطلب دمج المعارف التى تنطوى عليها فى سياق النقاش والجدل الدائر فى مصر والعالم العربى حول إسرائيل والسلام، وتعميق رؤانا لطبيعة السلام الممكن الآن وفى المستقبل.

غير أن ذلك لن يتأتى إلا عبر توسيع دائرة التلقى والاستقبال لمعارف الموسوعة؛ أى إخراج هذه المعارف من الحيز النخبوى الضيق، إلى جمهور أوسع فى الجامعات

ومراكز البحوث والمؤسسات المختلفة المعنية بصنع القرار، وفهم الآلية العقلية والتفسيّة الإسرائيلية، وذلك عبر الندوات والمقّاءات العلميّة والأكاديميّة حولها، وتوزيعها على أوسع نطاق ممكن، عربيّاً ومصريّاً، في المؤسسات العلميّة والمكتبات العامّة والمتخصّصة وأقسام الدراسات العبريّة بالجامعات، ودعوة المختصّين إلى مناقشتها، وتحديد أشكال الاستفادة منها. . على نحو يدعم الصلة بين المعرفة العلميّة وتطوير الممارسة العلميّة والسياسيّة.

تمثّل الموسوعة في تقديرى نوعاً من Paradigme، الذي يعنى كونها. وفقاً لترجمة المسيرى المؤقّعة. نموذجاً إرشادياً في هذا الحقل من الدراسات، أى المتعلّقة باليهود واليهوديّة وإسرائيل والصهيونيّة. وهذا النموذج الإرشادى يقع في نواة النظرية والمنطق. ويتخذ هذا المفهوم معنى متخصّصاً في اللّغة البنيويّة أو الألسنة البنيويّة. ووفقاً لذلك؛ فالمصطلح هو محور العلاقات الأساسيّة: ترابط/ تعارض بين الرّوحانات اللّغويّة، والذي بها يبدأ الخطاب في تكوين الجُمْل.

وفي النقاش العلمى للأفكار اكتسب هذا المفهوم معنى آخر على نحو خاص في الثقافة الأنجلو ساكسونيّة. فهو يعيّن المبدأ، أو النموذج، أو القاعدة العامّة. . سواء لمجمل التمثّلات والمعتقدات والأفكار. وكان توماس كون، في كتابه المعروف، قد أعطى لهذا المفهوم معنى محدّداً، حيث اعتبر أن الثورة العلميّة ليست مجرد تراكم بسيط للمعارف، وأن نمط إدراك وصياغة وتنظيم النظريات العلميّة محكوم ومسيطر عليه بمسلمات وبدهيّات وأحكام قَبليّة غامضة غير مصرّح بها. ويتمثّل إسهام كون في اعتبار ما وراء هذه الأحكام القَبليّة والبدهيّات، واكتشافه «قاعاً جماعياً» من التصورات عما هو حقيقى. أسماء بالنموذج الإرشادى.، وأن تطوّر العلم والثورة في مجاله قد حكما بالتحوّل في هذا النموذج. ولا شك في أن هذا المفهوم معقّد وغامض، ويكتسب معانى مختلفة باختلاف المؤلّفين. بل إن المفهوم يكتسب لدى المؤلّف الواحد أكثر من معنى، كما هو حال توماس كون نفسه في طبعته كتابه بنية الثورة العلميّة الأولى والثانية!

وبما يعيننا، ونحن بصدد الموسوعة، أن الحّد الأدنى لهذا المفهوم. أى

Paradigme، أو النموذج الإرشادي- يعنى المبدأ الحاكم والموجه لحقل البحث العلمى، أى تحديد المشكلات وتصورات الحلول والمقترحات. وهذا، فى تقديرى، ما يمكن أن ينطبق على الموسوعة التى أعلها الدكتور المسيرى فى حقل معين هو اليهود واليهودية والصهيونية. ذلك أن هذه الموسوعة- بما تضمنته من معلومات وتحليلات، ونقد وصياغة للمفاهيم- تُجبر من يقرأها على مراجعة المسلمات والافتراضات التى كانت قائمة فى ذهنه قبل هذه القراءة كما تُجبره على طرح أسئلة ومشكلات ذات طبيعة متميزة ومعقدة وبنائية، تفوق ما كان مطروحاً ومتصوراً من قبل، حول إسرائيل والصهيونية والسلام والمستقبل، وما إلى ذلك من القضايا المتعلقة بهذا الحقل.



قامت الموسوعة بتطوير نماذج ثلاثة، هى: الحلولية الكمونية، والعلمانية الشاملة، والجماعة الوظيفية. ولكلٌ من هذه النماذج استقلاله الخاص، ولكن تجمعها فى الوقت ذاته خصائص مشتركة. فهى واحدة، تنكر التجاوز، وتُلغى الثنائيات القضاة والحيزُ الإنسانى المركب. فالأول منها يمثل رؤية للواقع تقول: إن الإله قد حلَّ فى الواقع والعالم وتوحد معه، وأصبح الإله والطبيعة والإنسان شيئاً واحداً. أما العلمانية الشاملة؛ فتذهب إلى القول بأن العالم المادى يحوى ما يضمن تفسيره، وتسوده قوانينٌ واحدةٌ تنطبق على الطبيعة والإنسان معاً. أما الجماعة الوظيفية؛ فهى نموذج يقوم على تفسير استمرار جماعة بشرية فى المجتمع، لأنها تؤدي وظيفة محددة ومعينة، هذه الوظيفة هى مصدر وجود هذه الجماعة واستمراريتها بقدر حاجة المجتمع إليها.

استند المسيرى فى موسوعته، فى بناء هذه النماذج، على نحت المفاهيم، وإعادة بناء تلك المفاهيم ذات الجذور الحضارية والسياسية والثقافية المتحيّزة ضد العرب، ليقدم لنا عملاً مؤثراً فى إعادة تشكيل وصياغة معارفنا عن اليهود وإسرائيل والصهيونية؛ لأن المفاهيم تجعلنا نرى الواقع بشكل معين ومحدد. فإذا كانت المفاهيم التى ننظر بها ومن خلالها إلى الواقع متحيّزة ضلنا؛ فمن الطبيعى أننا لا

نرى الواقع بطريقة صحيحة . أما إذا كانت هذه المفاهيم موضوعية ؛ فإننا نراه بطريقة أخرى ، وبناءً على ذلك تكون استجاباتنا مختلفة .

وأعاد الدكتور عبد الوهاب المسيري التأكيد مجدداً على الصلة العضوية بين إسرائيل والصهيونية وبين الحضارة الغربية . هذه الصلة التي كدنا ننساها في خضم الحديث عن إسرائيل والسلام ، وغم أنها تمثل صُلبَ القضية . وبناءً عليه ؛ فإن ما يحدث هنا ليس منفصلاً البتة عما يحدث هناك ، أى أن صراع المنطقة مرتبط بالمصالح الكونية الغربية . والوعى بهذه الحقيقة هو حجر الزاوية فى أية استراتيجية للمواجهة السلمية والعسكرية والحضارية .

من ثم ؛ دلف الدكتور المسيري فى موسوعته إلى نقد المرتكزات الفلسفية والأخلاقية والقيمية للحضارة الغربية ، وانعكاسات هذه المرتكزات على قضية العلوم الاجتماعية التى تطورت فى الغرب ، واسترشدت بالمبادئ والقواعد الموجهة للحضارة الغربية . تلك المبادئ التى تستبعد المقدس ، وتعتبر الإنسان جزءاً لا يتجزأ من الطبيعة ، ينطبق عليه ما ينطبق على الطبيعة من قوانين ومبادئ . ومن هنا كانت محاولة العلوم الاجتماعية محاكاة العلوم الطبيعية ، بالأساليب الرياضية والكمية والتصنيف ، للوصول إلى دقة هذه العلوم . وفى مقابل ذلك يقوم المسيري بإبراز تفرّد وتمييز الظاهرة الإنسانية بالعقل والذاكرة والتاريخ ، والتساؤل عن معنى الوجود والحياة وال عمران . وفى هذا السياق يقوم الإنسان بتطوير إجابات ، ورؤى متنوعة ، ومعارف شتى كلية وقبليّة مسبقة ، تدخل فى إطار الميتافيزيقاً وما وراء الطبيعة والكون .

ولا شك فى أن استبعاد الحضارة الغربية هذه الرؤى والمعارف الكلية كان له آثاره البعيدة على آليات وديناميكيات المجتمعات الغربية والحضارة الغربية . وقد أنتجت هذه الآثار ظواهر التشيؤ والاعتراب والمنفعة واللذة الحسية ، وما إلى ذلك من الظواهر الدالّة على تدهور قيمة الإنسان .

بيد أن هذا النقد للحضارة الغربية يحمل فى حد ذاته إشكاليات وأسئلة ضمنية ، فى مقدمتها : أليكون وجود هذه الظواهر مقتصرًا على المجتمعات والحضارة الغربية

فحسب، أم أن الحضارات الأخرى غير الغربية قد عرفت مثل هذه الظواهر؟. كما أن بعض انتقادات المسيرى للحضارة الغربية قال بها بعض الغربيين أنفسهم في معرض تأملهم في مسيرة هذه الحضارة ومسارها.

وإذا قبلنا صحة هذه الانتقادات للنمط الحضارى الغربى؛ فإنه ينبغي القول: إن هذه الحضارة قد تمكنت من تطوير ديناميكيات ومؤسسات وهياكل عملية ومعرفية، تقوم بمهمة النقد. وبلورت كذلك آليات للتصحيح والتقويم، حيث كفلت هذه الحضارة صيغةً ما للكشف عن تناقضاتها وإبراز رؤى لمعالجتها.

من ناحية أخرى؛ فإن نقد الدكتور المسيرى للحضارة الغربية يستند إلى قرينة مضمرة أخرى، مضمونها أن الحضارة- أية حضارة- هي كُلى متجانس بطبيعته، ذو توجه واحد، يتسم بالتناسق والتناغم الأخلاقي والقيمي والفلسفي. غير أن تاريخ الحضارات يكشف عن تناقضات في بنيتها، ووجود أنساق متضادة بدرجات متفاوتة- فكرية وسياسية وثقافية- في إطار النسق المهيمن. وتاريخ الحضارة الغربية والحضارة الحديثة يبدو أنه ليس استثناءً من ذلك؛ فالحضارة الغربية كما تدخل في صراع مع الحضارات الأخرى منذ وجودها وتصلبها ساحة العالم؛ فإنها تدخل أيضاً في صراع مع ذاتها من أجل تقويم مسارها وتدعيم فاعليتها.



وتبقى بعد ذلك بعض الملاحظات على هذا العمل الكبير والهام، أى الموسوعة، فى الجزء الثامن منها، والخاص بالبيولوجيا والمراجع والمصادر. فقد استلقت نظرى التفرقة التى قام بها الدكتور المسيرى بين المراجع والمرجعية، وهى تفرقة أواقفه عليها، لكنها لا تبرر فى تقديرى نظرة الدكتور المسيرى إلى عدد من المراجع والمصادر كمجرد أرشيف للمعلومات وسجل محفوظ، حيث إنها لا تحتوى على إطار نظرى مفهومي، ورؤية «توطر» هذه المعلومات؛ لأن للموسوعة لم تكن لتخرج لو لم تستند إلى هذه المعلومات والمصادر. يسوق الدكتور المسيرى سبباً قد يكون وجيهاً لعدم ذكر العديد من المصادر، وهو التخوف من كبر حجم الموسوعة بشكل يفوق طاقة القارئ والناشر معاً. ولكن، هل يبرر مثل هذا السبب تجاهل مثل هذه المصادر؟!

لقد اطلعت قبل كتابة هذه المشاركة على الموسوعة الفرنسية للعلوم السياسية - وهي عمل ضخمة - ولاحظت عبر اطلاعى على الجزء الأول أن كل فصل فيه يتضمن ثبوتاً بالمصادر والمراجع ، وصل عددها فى بعض الفصول إلى ٨٤ مصدراً ومرجعاً وإشارة مرجعية . بل إن المقدمة التى كتبها جون لوكا - أحد محررى الموسوعة - ضمنها المصادر فى النص ذاته .



وأخيراً وليس آخراً؛ فإن مثل هذه الملاحظات وغيرها لا تقلل من حجم وضخامة ونوعية هذا العمل غير المسبوق فى اللغة العربية ، فهو إنجاز جاء فى وقته ، والحاجة إليه ملحّة فى المكتبة العربية والسياسة العربية على حدّ سواء للقراء والكتّاب ، والباحثين والمهتمين ، وصانعى القرار ، وما ينفع الناس سيمكث فى الأرض !



الموسوعة

حدث عربي ثقافي يقاوم الانهزامية

عدنان السيد حسين *

تتمحور موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية للدكتور عبد الوهاب المسيري حول ثلاثة نماذج دراسية : الحلولية الكمونية الواحدة، والعلمانية الشاملة، والجماعات الوظيفية. وتدور تطبيقاتها واختياراتها على الجماعات اليهودية في العالم منذ ظهورها على مسرح التاريخ حتى زماننا الحاضر.

ولا تتعامل الموسوعة مع اليهود كمجموعة واحدة في كل زمان ومكان، كما أنها تميز بدقة بين اليهودية وبين الصهيونية. إنها ليست حشداً من المعلومات الوافرة، ولا هي مجرد موسوعة نقدية تفكيكية، وإن كانت لجأت إلى التفكيك في ردّ المصطلحات والمفاهيم إلى أصولها ومراحل تطورها، إلا أنها عادت لتبني نموذجاً تفسيرياً وتصنيفياً جديداً. إنها موسوعة إبداعية غير مسبوقة في المكتبة العربية، فالموسوعة الفلسطينية الصادرة في الثمانينيات هي «فلسطينية» وإن تطرقت، بشكل أو بآخر، إلى اليهود والصهيونية.

تبدى الحلولية الكمونية على مستوى الدين والمعرفة- المفاهيم الكلية-، حيث يمتزج الإله والعالم، وتراجع الثنائيات التكاملية ؛ لتبرز الحلولية الواحدة الصارمة (الإله والعالم واحد)؛ فتظهر الغنوصية كخطاب فلسفي (معرفي)

* أستاذ العلوم السياسية في الجامعة اللبنانية.

أخلاقي). هكذا، من أفكار غلاة المتصوفة والباطنية، وفلسفة إسبينوزا وهيجل ونيتشة، إلى العلمانية الشاملة المادية الحديثة (المجلد الأول، ص ١٩٧).

يرى المسيرى أن التوحيد غير الحلولية الكمونية، فالتوحيد هو الإيمان بإله واحد منزّه عن الطبيعة والتاريخ الإنسان، فيما تظهر الحلولية عند الإيمان بإله حالّ كامن في الطبيعة والإنسان والتاريخ.

عن العلمانية . . ثمة إقرار بعدم وضوحها، وتنبه إلى خطورة استسهال فهمها ووضع محدّدات لها . إنها ليست فقط فصل الدين عن الدولة، بعدما أخفق علم الاجتماع الغربي في الإطار المعرفي النهائي للحضارة الغربية. فالرؤية العلمانية في حقيقتها رؤية حلولية كمونية مادية لا تفصل الدين وحسب عن الدولة، وإنما تعزل القيم المطلقة عن الدنيا، بحيث يصير الكون (طبيعة وإنساناً) في مستوى واحد، ويصبح كلّ مجرد مادة محضة.

العلمانية الشاملة هي عقلانية مادية، تدور في إطار المرجعية الكامنة والواحدية المادية . ويذهب المسيرى إلى أن العلمانية (الشاملة) والإمبريالية صنوان، فالعلمانية الشاملة هي النظرية، والإمبريالية هي الممارسة . صحيح أن الإمبريالية في الداخل الأوربي أخذت شكل الدولة العلمانية الرشيدة (الدول الديمقراطية منذ الثورة الفرنسية، الحكومات الشمولية). بيد أن الإمبريالية في بقية العالم أخذت أشكالاً استعمارية، وصولاً إلى النظام العالمي الجديد. قد لا تكون العلمانية إلحادية أو معادية للإنسان على مستوى القول والنموذج المعلن، لكنها على المستوى الفعلي والمرجعية النهائية تستبعد الإله، وأية مطلقات، وتستبعد الإنسان من مركز الكون بشراً وحدة، وتكر عليه مركزيته وحرّيته.

على قاعدة المنهج التفكيكي - التفسيري (الإبداعي) يتابع المسيرى رفض «المسلّمات»، وينبّه دائماً إلى خطأ الأخذ بما هو شائع، إذ ليس كلّ صحيحاً. فالجماعات الوظيفية تنحو في نظرتها إلى الكون منحى حلولياً كمونياً، وهذا ما تُظهره دراسة الجماعات اليهودية في أنحاء العالم. ثمة أشكال جديدة من الجماعات الوظيفية في المجتمعات الحديثة، من جماعات المهاجرين، إلى النخب العسكرية،

إلى النخب الثقافية والسياسية المرتبطة بالإمبريالية الغربية، إلى الدولة الوظيفية- حيث تعتبر الدولة الصهيونية أهم مثل عليها.. ويمكن تحويل أية قومية صغيرة إلى دولة وظيفية- كما يسعى الاستعمار الغربى-، إما من خلال عمليات الرِّشوة، أو من خلال تحويل النخبة الحاكمة إلى جماعة وظيفية تعمل لصالح النظام الاستعماري الجديد.

فى ميكل الموسوعة نجد ثمانية مجلدات: المجلد الأول يضم الإطار النظرى العام، الذى يتجاوز الظاهرة اليهودية لشرح المصطلحات المستخدمة، وفكرة النموذج كأداة تحليلية. وفى المجلدين الثانى والثالث إشكاليات عامة متعلقة بدراسة الشأن اليهودى، مثل: العزلة والخصوصية اليهودية، والهوية اليهودية، اليهود والجماعات اليهودية، معاداة اليهود، بعض إشكاليات الإبادة النازية ليهود أوروبا، العلمانية واليهودية، الإعتاق، الاستنارة اليهودية، الرأسمالية والجماعات اليهودية، الاشتراكية والجماعات اليهودية، ثقافات الجماعات اليهودية، التربية والتعليم عند الجماعات اليهودية. وفى المجلد الرابع نجد تواريخ الجماعات اليهودية، كلاً على حدة فى بلدان العالم والتشكيلات الحضارية. ويتناول المجلد الخامس اليهودية فى مفاهيمها وفرقها، بما فى ذلك: الإله، الشعب المختار، الأرض، الكتب المقدسة والدينية، الأنبياء والنبوة، اليهودية الحاخامية (التلمودية)، الشعائر، الفكر الأخرى، اليهودية والإسلام، اليهودية والمسيحية، اليهودية الأرثوذكسية. أما المجلد السادس، فإنه خاص بالصهيونية فى تعريفها، وتياراتها، وتاريخها، وحركتها، وعلاقتها بالجماعات اليهودية. والمجلد السابع خاص بإسرائيل من حيث إشكالية التطبيع، والدولة الوظيفية، والدولة الاستيطانية الإحلالية، والنظام الاستيطانى الصهيونى، وأزمة الصهيونية والمسألة الإسرائيلية. ونجد فى المجلد الثامن (الأخير) آليات الموسوعة، وملحقاً خاصاً بالمفاهيم والمصطلحات الأساسية، وثبتاً تاريخياً والفهارس الألفبائية.

قياساً على النماذج الدراسية الثلاثة المذكورة، نتوقف عند الصهيونية وإسرائيل لمقاربة مفاهيم الموسوعة ودراستها، فماذا نجد؟

ترسم الموسوعة إطاراً عاماً معرفياً للصهيونية، هي «الصيغة الصهيونية الأساسية الشاملة»، التي تُلخص في وجود شعب عضوى منبؤ (اليهود) يجب نقله خارج أوروبا، إلى أية بقعة، ولتكن فلسطين، ذات الأهمية الاستراتيجية للحضارة الغربية. على أن يتم توزيع هذا الشعب لصالح العالم الغربى الذى سيقوم بدعمه، ويضمن بقاءه، داخل إطار الدولة الوظيفية فى فلسطين.

تضرب هذه الصيغة جذورها فى الحضارة الغربية، حيث مَنبتُ الصهيونية، منذ حملات الفرنجة التي جاءت «تعبيراً عن الإرهاصات الصهيونية الأولى» (المجلد السادس، ص ١٢٤)، إلى وعد نابليون لليهود عقب الثورة الفرنسية، إلى وعد حكومة قيصر روسيا، إلى تيودور هرتزل (١٨٩٨)، إلى وعد بلفور الشهير (١٩١٧) الذى أكد وجود عقد «صامت» بين الحضارة الغربية والحركة الصهيونية يستهدف إنجاز هدف مركزي، هو: تأسيس قاعدة للاستعمار الغربى (بواسطة المستوطنين الصهاينة)، وتحقيق مطالب الغرب ذات الطابع الاستراتيجى، ومنها الحفاظ على تفتت المنطقة العربية. إنه عقد يمكن الإمبريالية من أن تضع المشروع الصهيونى موضع التنفيذ، وما الاتفاق الاستراتيجى الأمريكى-الإسرائيلى المبرم عام ١٩٨١ إلا تأكيد لهذا العقد الصامت.

فى إطار الصيغة الصهيونية الأساسية الشاملة، تميز الموسوعة بين مجموعتين صهيونيتين كبيرتين هما: الصهيونية الاستيطانية، والصهيونية التوطينية. أما الصهيونية التوطينية؛ فهي التي ظهرت بين الصهاينة غير اليهود، وعدد من اليهود النتمجين فى الغرب. وساحتها الكبرى فى أوساط اليهود الذين لا يريدون الهجرة إلى فلسطين، ويكتفون بتقديم الدعم للمشروع الصهيونى الإحلالي.

فى المقابل، ظهرت الصهيونية الاستيطانية بعد هرتزل ولفور، من خلال التيار العُمالي، وعناصرها من يهود أوروبا الشرقية حيث الكثافة السكانية اليهودية، وحيث تركزت المشكلات الاجتماعية.

ويعرف النظر عن أى تصنيف للحركات الصهيونية، ثمة صهيونية اليهود، وصهيونية غير اليهود (خصوصاً فى أوساط بروتستانتية أنجلوساكسونية)،

وصهيونية اليهود المتدينين (فى أوساط اليهودية الأرثوذكسية، أو اليهودية الحاخامية)، وصهيونية اليهود العلمانيين (الذين يفسرون اليهودية على أساس إثنى مادى). إنها «صهيونيات» منضوية فى إطار الصيغة الأساسية الشاملة، على رغم وجود خلافات فيما بينها جديرة بالملاحظات.

إلى ذلك ترصد الموسوعة ثلاثة مصادر أساسية للخلاف بين الحركة الصهيونية، هى:

١ - خلاف بين الصهاينة التوطنيين والصهاينة الاستيطانيين. فالصهيونية التوطينية ظهرت بدايةً فى أوساط غير يهودية (من المسيحيين والعلمانيين)، وعند أثرياء اليهود الغربيين. وتهدف إلى دعم المشروع الصهيونى بدون الهجرة إلى فلسطين. ويشكل هذا التيار غالبية يهود وصهاينة العالم، حيث يتركز فى أوروبا الغربية والولايات المتحدة (المجلد السادس، ص ٢٦). أما الصهيونية الاستيطانية، التى ظهرت بعد مرحلة هرتزل ووعد بلفور؛ فإنها استندت إلى التيار العمالى القادم مع يهود أوروبا الشرقية. وثمة توتر بين هاتين الصهيونيتين، لكن الخطاب الصهيونى التلقى والمراوغ تمكّن من وضع التيارين فى إطار «الصيغة الصهيونية الأساسية الشاملة».

٢ - خلافات أيديولوجية بين الصهاينة، وخصوصاً بشأن الدولة الصهيونية (حدودها - سيادتها - أيديولوجيتها...). فقد ظهر خلاف حاد بين الصهاينة حول حدود الدولة، من بينها أن «إرتس إسرائيل» ليست ذات حدود معروفة، كما كانت حدود الدولة العبرانية القديمة غير مستقرة. وهناك من يربط حدود الدولة بالكثافة البشرية اليهودية «الصهيونية السكانية». وقد تتغير الرؤية للحدود بتغير الرؤية لأمن الدولة ومقومات هذا الأمن ومدها.

إلى ذلك أصر معظم الصهاينة على الطبيعة الإحلالية الشاملة للدولة الصهيونية، وإن ظهرت فكرة الدولة ثنائية القومية مع جماعات بوير وماجنيس وحزب المابام. أما عن السيادة، فإن التوطنين يحاولون تأكيد أنهم خارج سيادة الدولة الإسرائيلية لأنهم يقيمون خارجها، وإن قدّموا لها الدعم والعون. وهناك من يرى - داخل

إسرائيل - أن الدولة الصهيونية هي دولة الإسرائيليين وحسب (الحركة الكنعانية وغيرها).

يلاحظ المسيرى بدقة أن الدولة الإسرائيلية أصبحت مصدر تماسك للمجتمع بدلاً من القيم الدينية، وذلك تدرُّجاً مع تزايد معدلات العلمنة. وباتت الدولة محلّ الكنيسة والإله. ومع ظهور القومية العضوية، باتت الدولة المعبر عن ذاتية الشعب العضوى.

٣- خلاف بين الصهاينة الإثنيين الدينيين والإثنيين العلمانيين. فالصهيونية الإثنية الدينية تيار صهيونى يتقبل معظم مقولات الصهيونية بعد إدخال ديباجة إثنية دينية عليها. لقد أعادت صياغة فكرة العودة بطريقة تتفق ومتطلبات الاستيطان الصهيونى، فصارت مجرد إعداد لعودة «الماشّيح»، بعدما كانت هرطقة بالمنظور الدينى. ثمة ثالث حلولى (الإله والكتاب والأرض) لابد أن تلتحم عناصره. وهذه الوحدة تتم فى فلسطين. أما علمانية الصهيونية فهي مجرد وهم.

ونحن نجد اليوم أن الصهيونية الدينية، أو الأرثوذكسية، هي قائدة الاستيطان فى الضفة الغربية، بعد أن أصبحت أرضها مركز القدس. إنها تتولى حالياً شئون الدين والزواج والطلاق والمدارس والمؤسسات المالية وحركات الاستيطان التابعة لها.

أما «الصهيونية الإثنية العلمانية»؛ فهي «الصهيونية الثقافية»، المهتمة بقضايا الهوية والوعى ومعنى الوجود. وهى ترى أن المشروع الصهيونى مهما كان توجهه السياسى والاقتصادى لابد أن يكون ذا بُعد إثنى يهودى، ومجاله جميع يهود العالم. وترى كذلك أن العقيدة اليهودية طواها الزمن، أما الإثنية اليهودية فهي مصدر الاستمرار والقداسة.

تضم الصهيونية الإثنية العلمانية فريقين: واحداً فى إسرائيل يؤكد مركز الدولة فى حياة الدياسبورا، وآخر خارجها (الصهاينة التوطينيون) يرى ضرورة وجود مركز ثقافى فى إسرائيل، والدولة عنده وسيلة ثقافية وليست غاية.

الصيغة الأساسية الشاملة، أو الصيغة الصهيونية التليفقية، التى أرساها هرتزل،

هى التى تمكنت من احتواء هذه الخلافات والاختلافات، فهل ستقوى «دولة إسرائيل» على المضى فى تحقيق هذه المهمة؟

ما هو موجود فى إسرائيل ليس مجتمعاً، وإنما مجرد تجمع . . «تجمع يتسم بالشذوذ البنيوى، عُرس فى المنطقة بمساعدة القوة العسكرية الغربية ومن خلال دعمها» (المجلد السابع، ص ٢٤).

والديمقراطية الإسرائيلية التى يتحدثون عنها كيف تنفق والاستيطان الإحلالي، والشحن العنصرى الصهيونى؟ إن هذا الاستيطان مشروعٌ عسكري ذو أهداف استراتيجية، ومرتبطة بحركة الهجرة اليهودية منذ تأسيس «الكيبوتس». ومن خلال تكوينه يُنتج معازلَ سكانيةً بين اليهود والعرب، وخصوصاً فى أراضي الضفة الغربية بعد حرب ١٩٦٧.

أما العنصرية الصهيونية، المرتبطة بالإرهاب، فإنها تعتمد التمييز ضد العرب فى كافة مرافق الحياة الإسرائيلية. وصورة العربى هى صورة عضو فى الشعوب الشرقية الملونة، على خلاف الرجل الأبيض ذى الحضارة الغربية التى صارت «عالمية». كما طمست الصهيونية تراث هذا العربى، وتجاهلت ارتباطه بأرضه، فغيّته تاريخياً، ولا تزال تسعى إلى تغييبه جغرافياً.

داخل التجمع الصهيونى فى فلسطين نجد أن التمييز حاصلٌ بين اليهود أنفسهم، بعدما تمكّنت الصهيونية على مدى مائة سنة من صهينة عدد كبير من اليهود. هناك تراتبية من أعلى إلى أسفل تتبدى على النحو الآتى:

- ١ - مواليد البلد الغربيون (الذين وُلدوا فى إسرائيل من آباء أمريكيين وأوروبيين).
- ٢ - المهاجرون الغربيون (الذين وُلدوا فى أوروبا وأمريكا).
- ٣ - أبناء البلد (الذين وُلدوا فى إسرائيل لآباء من مواليد البلد).
- ٤ - مواليد البلد الشرقيون (آباؤهم من مواليد آسيا وأفريقيا).
- ٥ - مهاجرون شرقيون.

قياساً على هذا التصنيف، نجد أن يهود الفلاشاء على سبيل المثال -يقعون فى

آخر السلم التصنيفي، ولذلك نجد التمييز الظاهر ضدهم، على رغم المجهودات الصهيونية التي بُذلت لتهجيرهم من إثيوبيا.

إذن؛ نحن أمام «ديمقراطية إسرائيلية» قائمة على التفرقة بين السكان، وعلى سيطرة نخبة صهيونية على النشاطات الاقتصادية والمالية، وعلى المؤسسة العسكرية.

إلى ذلك، ثمة «دولة صهيونية وظيفية» تعمل لصالح الدول الإمبريالية الراحية. إنها تقوم بوظائف عدة: وظيفة قتالية - عسكرية مرتبطة بالأهداف الاستراتيجية للغرب. ووظيفة اقتصادية، من خلال الإخضاع الدائم للعرب، كما نلاحظ في ميدان النفط ورؤوس الأموال العربية. ووظيفة تجارية تعاقدية في الشرق الأوسط. هذا ما يقضى إلى تغييب التصنيف الطبقي لها كدولة، كونها ذات امتداد لأوضاع الجماعات اليهودية داخل الحضارة الغربية، وكونها دولة وظيفية «ملوكية» عميلة (المجلد السابع، ص ٢٨).

بناءً على ذلك، تتصف هذه الدولة الوظيفية بالعجز، نتيجة حاجتها الدائمة إلى الدولة الراحية، أو الدولة الداعمة، هكذا، من بريطانيا إلى الولايات المتحدة، مروراً بالتعويضات المالية الألمانية عن «ضحايا النازية»، المقدرة بمبلغ ثمانين مليار دولار حتى سنة ٢٠٣٠، علماً بأن ألمانيا نفسها، وهي التي دُمّرت في الحرب العالمية الثانية، لم تحصل من مشروع مارشال على أكثر من ١٥ مليار دولار!

على رغم حركية هذه الدولة، وتنقلها الدائم من راع إلى آخر، فإنها في حالة عزلة وغربة، لأن أفرادها مقاتلون مرتزقة.. فهل يساهم التطبيع مع العرب في فكّ هذه العزلة؟

تجدر الإشارة بدايةً، إلى تناقض الأجندة الاقتصادية التطبيقية مع الأجندة السياسية المتشددة (المجلد السابع، ص ٢٠١). فالأجندة الاقتصادية تقوم على عقد الصفقات، وتنفيذ المشاريع، والدخول إلى الأسواق.. مع من؟ مع أولئك

المهمشين تاريخياً، والمغيّبين جغرافياً، مع العرب المختلفين سياسياً مع الصهاينة. هذه إشكالية تقف أمام الصهاينة قبل بعض العرب الراضين بالتطبيع.

بالطبع، تُرافق الدعوات التطبيعية عمليةً تفضيل واسعة، كأن يردد بعض المحللين العرب حديثاً معجوجاً عن التحدى الحضارى الإسرائيلى، كما لو أن إسرائيل كيان عادى طبيعى، يشكل تحدياً حضارياً للعرب، شأنها فى ذلك شأن إنجلترا أو الولايات المتحدة أو فرنسا! لقد تخلى هؤلاء المردّدون عن ذاكرتهم، عندما تناسوا ما قامت وتقوم به الحركة الصهيونية ضد العرب، فى وقت لا تزال إسرائيل بدون حدود مرسومة، وهى التى قُبلت عضويتها فى الأمم المتحدة شريطةً إعادة اللاجئين الفلسطينيين والقبول بقرار التقسيم (١٩٤٧)، وهو ما لم يحصل.

تعتبر هذه الموسوعة أن الخطر الثقافى على العرب يأتى من التفوق العسكرى والتكنولوجيا الصهيونى، وهو يتعاظم إذا تحققت الهزيمة النفسية للعرب فى الدرجة الأولى (المجلد السابع، ص ٢٥). بيد أن طرح التحدى على أنه تحدّى حضارى، يبقى مغايراً للحقيقة إلى حد كبير.

فى عصر العولة، يبدو التحالف الاستراتيجى الأمريكى-الإسرائيلى ثابتاً، ومتطوراً. إنه تأكيد على العقد الصامت بين الصهيونية والحضارة الغربية. بيد أن العولة، وفى جانب منها «الأمركة»-القائمة على التخصيص والسوق الحرة-قد تهدد الطبيعة الوظيفية النفعية. فى ظل هذه التحولات العالمية، تبرز «المسألة الإسرائيلية» من حيث هى مشكلة أعضاء التجمع الاستيطانى الصهيونى، بعدما برزت سابقاً «المسألة اليهودية» من حيث هى مشكلة يهود شرق أوروبا فى أواخر القرن التاسع عشر. كما يجرى الحديث عن مرحلة «ما بعد الصهيونية»، التى قد تربط بمصطلح «صهيونية ما بعد الحداثة».

والسؤال المطروح هنا: هل يتمكن هذا التجمع الصهيونى من نزع القداسة عن اليهود وفلسطين والعرب، فى ظل العولة والحديث عن «النظام العالمى الجديد»؟

بتعبير آخر: هل تقوى إسرائيل على مواجهة هذه التحولات دون أن تتأثر بنيوياً ووظيفياً؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال، تجدر ملاحظة أزمة الصهيونية من خلال المعطيات الآتية:

١ - ثمة أزمة سكانية، سماها بعض الدارسين «ظاهرة موت الشعب اليهودي»، ذلك مع ثبات عدد مجموع يهود العالم عند رقم ١٣ مليون نسمة منذ العام ١٩٧٠.

٢ - هناك خلاف مستمر بين مستوطنى أراضى ١٩٤٨، ومستوطنى الضفة الغربية، ذلك بسبب الإنفاق المالى الكبير على الاستيطان فى الضفة.

٣ - تصاعد معدلات العولمة والأمركة فى أوساط المستوطنين، مع ما يُقضى إليه هذا الأمر من تراجع عن أهداف الاستيطان ومركزته فى الحياة الصهيونية.

٤ - كلما تعاضمت المقاومة المدنية والمسلحة فى جنوب لبنان وفلسطين للاستيطان الصهيونى، كلما تعاضمت أزمة هذا الاستيطان، وطفحت الأسئلة المصرية المتعلقة به.

٥ - تتراكم مشكلة اليهود الشرقيين (السفارديم)، اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً. مما ينفى عن إسرائيل صفة «دولة اليهود»، أو «الدولة المركزية لليهود»، ولو بصورة تدريجية.

٦ - تبقى إشكالية «من هو اليهودى؟» ماثلة أمام الصهاينة. هل هو الإشكنازى وحسب؟ هل هو كل يهودى؟ هل هو كل من آمن باليهودية؟ هل هو مَنْ وكَّد لأم يهودية؟ هل هو الذى تهوَّد حسب الشريعة، أى على يد حاخام أرثوذكسى؟ هل هو مَنْ اكتشف أن جده كان يهودياً؟ .



عبد الوهاب المسيرى حاول على مدى ربع قرن من عمره أن يتبصَّر مجمل هذه المعطيات وغيرها، فى إطار منهج تفكيكى - بنائى. مع ما استلزم هذا العمل من صبر وطول أناة، وتعمق ومراجعة شاملة.

لم تصدِّ الشعارات، مهما كان مصدرها، عن البحث عن حقائق اليهود واليهودية والصهيونية، معتمداً على مراجع عربية وأجنبية مختلفة. فأتت موسوعته

صوتاً عربياً ثقافياً فى نهاية القرن العشرين، قد يكون أفعال من دوى المدافع، متى عرفنا أن الصراع العربى-الإسرائيلى لا ينتهى بمعاملة أو باتفاق مرحلى عابر.



وإذا جاز لنا إيداء بعض الملاحظات على هذا العمل المثقن، والمستول، فإننا نسوقها من منطلق التركيز على بعض الحقائق والمفاهيم التى تطرقت إليها هذه الموسوعة بشكل أو بآخر.

ثمة حاجة موضوعية وعلمية، للتمييز بين اليهودية والصهيونية. فالخلط بينهما قد يجبر على العرب عكس ما يريدونه، ويطمحون إلى تحقيقه. عندما تقول الموسوعة فى غير موضع إن الحركة الصهيونية-من خلال المنظمة الصهيونية- «صَهَّيَّت» اليهود؛ فهذا غير صحيح بإطلاق. فثمة يهود ومنظمات يهودية غير صهيانية منتشرون فى العالم، وردت أسماء بعضهم فى الموسوعة (المجلد السادس، ص ٤٢٠: ٤٣٢) كالفكر الماركسى والمستشرق الفرنسى المعاصر مكسيم رودنسون، وأستاذ العلوم السياسية الأمريكى إدموند هاناور، والحاخام اليهودى الإصلاحي الألمانى جيكونب بيتشوفسكى، وموشى منوهين-والد عازف الكمان العالمى يهودا منوهين، والفيلسوف الألمانى هرمان كوهان (من أتباع الفيلسوف كانط)، والكاتب السياسى النمساوى نيتان بيرنباوم.

إلى ذلك؛ ثمة أخطاء عربية متراكمة فى التعامل مع أعضاء التجمع اليهودى فى فلسطين. إنهم ليسوا شيئاً واحداً، وإن كانت الصهيونية حريصة على مطاردتهم وشحنهم بالروح العدائية والعنصرية. وربما تقع على عاتق فلسطينى ١٩٤٨-حاملى الجنسية الإسرائيلية- مسئولية كبرى فى هذا المضمار، كونهم طليعة الفلسطينيين والعرب عموماً فى مواجهة الصهيانة، ويشتى الوسائل الممكنة. أين هو الدعم العربى-المادى والمعنوى-لهؤلاء الصامدين فى وطنهم مهما تمادت عمليات الصهينة؟!

يبدو أن العمل الرسمى العربى مأخوذ بالشعارات أحياناً، دون الاهتمام استراتيجياً بالتعامل مع التجمع الصهيونى، فمن «الهرولة» خلف التطبيع وشعار

«الأرض فى مقابل السلام». وكأن الأرض بدون أهل وأبناء! إلى العزوف عن دعم العمل العلمى الجاد والمفيد كهذه الموسوعة. على سبيل المثال، ومراكز البحث العلمى الضرورية للأجيال العربية المتعاقبة.

هل نستسلم لعمليات غسل الأدمغة ونتخلى عن ذاكرتنا الوطنية والعربية؟ وهل نقنع أنفسنا، ولو بالوهم، أن بعض العلاقات الأمريكية-العربية يمكن أن تجارى العلاقات الأمريكية-الإسرائيلية؟ حسبنا الإشارة إلى مضمون البيان المشترك الأمريكى-الإسرائيلى، بعد زيارة إيهود باراك إلى واشنطن، الصادر فى ٢٠/٧/١٩٩٩، والذى تحدّث عن «دعم مهم للعلاقات الثنائية فى ثنائيتها أصلاً»، وعن «رفع الصداقة والتعاون بين أمريكا وإسرائيل إلى مستوى من الشراكة الاستراتيجية أرفع حتى من المستوى الموجود».

وماذا بعد ذلك؟!

يبقى أن التمسك بأحكام وقواعد القانون الدولية-حتى ولو كان فى أساسه غريباً-مطلب مهم عند العرب، كما نعتقد. إن التمسك بمبدأ حق تقرير المصير للشعب الفلسطينى، وقرارات الشرعية الدولية، وخصوصاً تلك الصادرة عن مجلس الأمن الدولى، ورفض الاحتلال والتصرف بالأراضى العربية، وحق عودة اللاجئين الفلسطينيين إلى ديارهم-كلّها من العوامل المساعدة للعرب فى معركتهم المتعددة الجبهات مع الصهيونية. وإذا كانت متغيّرات النظام العالمى قادت إلى سيطرة أمريكية على المنظمات الدولية الأم (الأمم المتحدة)؛ فإن المطلوب هو تضامن الدول والشعوب الساعية إلى استعادة دور هذه المنظمة، وغيرها من المنظمات الدولية، فى إطار التعاون الدولى المنشود.

لماذا نتخلى عن الصكوك الدولية المؤيّدة للحقوق العربية؟

التمسكُ بها على الدوام مطلب لازم للعرب من أجل حماية الوجود أولاً، حتى ولو عصفت بالنظام العالمى متغيرات كبرى ليست فى صالح العرب وقضاياهم العادلة.



المسيرى وتفكيك بنية الفكر الصهيونى

عمرو كمال حمودة *

لا يمكن فصل الباحث عن الموضوع الذى يبحث فيه ، فهناك مساحة كبيرة للتوحد تشملهما . وعندما اختار د . عبد الوهاب المسيرى دراسة «الفكر الصهيونى» تحديداً ، فإنه سعى -بحكم تكوينه القلق- إلى تشريح «البنية» التى تركب منها هذا الفكر . وهذه العملية لم تكن مسبقة فى تناول لأيديولوجية العدو الصهيونى .

كان تناول العربى للصراع مع المشروع الصهيونى قد تحدد فى إطار الأسطورة تارة ، أو فى إطار الممارسات المادية فى أغلب الأحيان . فلما الحديث الدائم عن المؤامرة التاريخية لليهود ، منذ بدايات التاريخ الإنسانى ، وما أضيف إليها من يروتوكولات حكماء صهيون ، أو البحث الدؤوب عن المعلومات الكمية فيما يخص إسرائيل ، وتحويل هذه المعلومات -بصرف النظر عن دقتها- إلى حقائق . فكانت النتيجة حدوث قدر كبير من الاختزال والتبسيط من الطرف العربى أثناء إدارة الصراع .

ويُحسب لعبد الوهاب المسيرى أنه نقل الصراع مع إسرائيل -على المستوى الفكرى- نقلة نوعية ، عندما صوّب أدواته الفكرية نحو مدخل جديد ، فتح الأذهان لدراسة «بنية الفكر» الذى يستند إليه المشروع الصهيونى . وهناك فارق كبير -أرجو

* خبير فى شئون الدراسات السياسية والبترولية .

ملاحظته- بين دراسة المقولات والمفاهيم والرؤى، وبين دراسة «أسلوب الحياة» الذى تجلّى كتساج لبنية الفكر الصهيونى فى الممارسات والتفاصيل الدقيقة للحياة اليومية فى كافة المجالات التى تحرك فيها أعضاء وأبناء المشروع الصهيونى .

ويشرح المسيرى فكرته عندما تعامل مع موضوعه بقوله : «يتميز الوجود التاريخى الإنسانى المتعَيَّن بأنه لا يمكن رده إلى نسق واحد بسيط (اقتصادى أو فكرى) . فالإنسان يوجد- بوصفه ظاهرة تاريخية- فى نقطة تتلاحم فيها الأنساق المختلفة (الاقتصادية والاجتماعية والحضارية والدينية) وتتلاطم . والظاهرة الصهيونية هى الأخرى لا يمكن تفسيرها على أساس من هذا السبب أو ذاك ، فهى ظاهرة مركّبة ، تمتد جذورها إلى عدد كبير من الأسباب المتداخلة والمتربطة والمتناقضة» .

هذا «الأسلوب للحياة» الذى سعى المسيرى لتوضيحه وتبسيط الضوء القوى عليه لتعرية المشروع الصهيونى وكشف أبعاده ، لم يكن خبطة حظ أو حذفاً نادراً منه ، ولكنه «جهاد» فكرى ونفسى هائل فى دروب النظريات والمذاهب ومناهج البحث وأدواته ، من أجل التوصل إلى المفاتيح الحقيقية «لتفكيك» بنية المشروع الصهيونى المعقدة والفريدة ، فى ذات الوقت ، بين المشاريع الاستعمارية العنصرية على مدى التاريخ .

وأحسب أن المسيرى قد عانى معاناة أرقته وعذّبت كثيراً على المستوى الشخصى ، لأن قصته مع الأيديولوجية الصهيونية هى مغامرة حياته ورهائنه الأكبر فى تغيير مساراته وتحوله من أستاذ أكاديمى إلى مفكر ، وشتان ما بين الوظائفيتين والموقفين فى الحياة . وهو نفسه عبّر عن ذلك فى إحدى حواراته الصحفية حينما قال : «المشكلة أننا ندرس فى مصر «أفكاراً» ولا ندرس «فكرًا» . بمعنى أن من يُقبل على العمل فى ميدان معيّن يتخصص فيه إلى أقصى درجة ، فيصل إلى نوع من البرود الأكاديمى القتال الذى يفصل بين الفكر والواقع تمامًا . وحينما ذهب إلى الغرب كنت ذاهباً لأدرس الفكر بشكل عام . وقد قادتنى دراسة الرومانتيكية فى الشعر إلى الصهيونية ، وكلاهما حركة ترتد إلى الماضى وتمجّد الطبيعة ، فالصهيونية ترتد إلى

ماضٍ سحيقٍ نحاول أن تستلهمه، كما تمجد الطبيعة، وهذا يتمثل لديهم في تقليد جبل صهيون والحنين الدائم للعودة إليه».

استقر المسيرى على علم اجتماع المعرفة للدراسة الأيديولوجية الصهيونية، آخذاً في الاعتبار البناء التحتي للظاهرة، مضافةً إليه علاقة الأفكار - الخاصة بالظاهرة - بالمجتمع، وكيف تتشكل هذه الأفكار، وكيف يتبنى بعض الأفراد مجموعة من الأفكار المحددة المشتركة ليكونوا جماعة إنسانية، لها فهم خاص ورؤية خاصة تحدد سلوكهم السياسى، وكيف تتحقق وتشكل وتعديل هذه الأفكار، بعد ذلك، خلال الممارسة السياسية، وكيف تواجه التحديات التى تنشأ من داخل النسق الفكرى ذاته، ومن خارجه، وما نتائج هذه التحديات.

هذا الاستخدام «للعلم اجتماع المعرفة» فى دراسة الأيديولوجية الصهيونية أتاح للمسيرى أن يفحص، بدقة، معمار الظاهرة. فهناك عدة مستويات أقيم عليها البناء الأيديولوجى للظاهرة، وهذه المستويات خلقت عند اليهود استعداداً كاملاً للتأثر بأفكار سياسية معينة، يختلط فيها المطلق بالنسبى، والمقدس بالزمنى.

• المستوى التاريخى: ويتمثل فى ارتباط اليهود على مدى حقبٍ تاريخية طويلة بالتجارة والربا والجيتو اليهودى.

• المستوى الدينى: فاليهودية تتميز - على سبيل المثال - بأن المطلق فيها «ذاتى»، فى حين أن المطلق بطبيعته شامل عالمى ويتخطى حدود الزمان والمكان. ومن ثم؛ فإن مطلقات اليهود مقصورة عليهم وحدهم، ولذا فهى تكتسب طابعاً قومياً، فيصبح المقدس (المطلق) هو النسبى (القومى).

• المستوى الفلسفى: ويتمثل فى بروز «الهسكلاه»، وهى حركة التنوير اليهودية، والتى ظهرت بين يهود أوروبا فى منتصف القرن الثامن عشر واستمرت قوية حتى عام ١٨٨٠، وكانت تنادى بأن على اليهود أن يحاولوا الحصول على حقوقهم المدنية الكاملة عن طريق الاندماج فى المجتمعات التى يعيشون بين ظهرانيها، وأن يكون ولاؤهم الأول والأخير للبلاد التى يتمتعون إليها وليس «لقوميتهم الدينية»، التى لا تستند إلى سند عقلى أو موضوعى.

وقد حوربت حركة التنوير من قبل القيادات اليهودية المندمجة في المجتمعات البورجوازية في الغرب، والتي أرادت أن توجه الفائض البشرى ليهود شرق أوروبا بعيداً عن غربها، وإلى العالم الجديد متمثلاً في الولايات المتحدة الأمريكية، ومن ثم ساندت الأفكار الفلسفية التي كوَّنت الأيديولوجية الصهيونية، حيث تسربت المعقّدات الغيبية الأسطورية لليهود بغلالة علمانية عقلية تتناسب وظروف نهاية القرن التاسع عشر.

• المستوى الاستعماري: كان الحل الصهيوني المقترح للمسألة اليهودية جزءاً لا يتجزأ من العملية الاستعمارية الغربية، التي «تمطت» على حد قول الدكتور المسيري-العالم بأسره، وهي العملية التي أدت إلى تفريغ قارتين من سكانهما (الأمريكتين)، واستعباد سكان قارة أخرى (أفريقيا)، ونحويل قارة رابعة إلى مصادر للمواد الخام وأسواق لبضائع أوروبا الكاسدة (آسيا)، والتي نقلت الملايين من أوروبا إلى كل أنحاء العالم. وتجدر الإشارة إلى أن تيودور هرتزل، الأب الروحي للمشروع الصهيوني، كتب- قبل وفاته بعامين- إلى لورد روثشيلد في إنجلترا يخبره «أن المشروع الصهيوني سيدعم التفوذ البريطاني في شرق البحر المتوسط، عن طريق إنشاء «مستعمرة كبيرة» تضم أفراد شعبنا (اليهودي)، وتقع عند نقطة التقاء المصالح المصرية بالمصالح الهندية والمصالح الفارسية».

تلك المستويات التي أقيمت على أساسها بنية الأيديولوجية الصهيونية، تمكن الدكتور المسيري من تقويضها بالحفر من حولها، فتجلى الغش في المضامين والمحتويات كما سنرى.

فعندما يقرأ الصهاينة الواقع التاريخي، وهم ينظرون إلى فلسطين في أواخر القرن التاسع عشر، لم يروا أرضاً فيها شعب، أي لم يروا واقعاً إنسانياً تاريخياً، وإنما رأوا مفهوماً تلمودياً يدعى «إرتس يسرائيل». ولذلك نجدهم- كما يقول المسيري- بدلاً من التعامل مع الواقع الحى بذكاء، يلققون شعارات مثل «أرض بلا شعب، لشعب بلا أرض»، وهي شعارات جامدة، تقترب في اتساقها الهندسى مع نفسها إلى الحسابات القبائلية الرائعة!

وموقف الصهيونية من «الأرض» يعبر عن اقتران المفاهيم الصهيونية بالأساطير والمفاهيم اليهودية القديمة، أى أن التاريخ اليهودى ما هو إلا تعبير عن الارتباط بالأرض.

وحينما سُئل موسى ديان، وزير الدفاع الإسرائيلى، بعد حرب يونيو ١٩٦٧ عن العناصر التى تشكل وجود إسرائيل قال: «هى ثلاثة: الشعب اليهودى، والكتاب المقدس، وأرض اليهود».

انعكس الجيتو على الأيديولوجية الصهيونية وهى تصنع مشروعها، فجاءت نظرية الأمن الإسرائيلية- على سبيل المثال- متكئة على الشك العميق فى الأغيار (فالطمأنينة لا توجد إلا داخل الأسوار)، مروراً بالمؤسسات الصهيونية الانفصالية، وانتهاءً بالدولة الصهيونية ذاتها.

ويذكر الدكتور المسيرى اقتراح الخبير الاستراتيجى الإسرائيلى حاييم أورونسون بضرورة أن تحيط إسرائيل نفسها بسياج عال من الأسلحة النووية لمدة مائة عام، إلى أن تتم عملية التحديث فى العالم العربى ومما قد يتبع عنها من قلاقل وثورات، أى أنه يقترح تحويل الجيتو المسلح إلى جيتو نووى.

ومن الجوانب الفريدة- حسبما يشرح الدكتور المسيرى- فى النسق الأيديولوجى الصهيونى، اعتبار العنف مثلاً أعلى. فاليهودى يحتاج إلى ممارسة العنف لتحرير نفسه من نفسه ومن ذاته الطفيلية الهامشية، حتى إن العنف يتحول إلى مقدس لدى الصهيونى.

ومن الأفكار المحورية فى الأيديولوجية الصهيونية فكرة اليهودى الخالص، واليهودية الخالصة، بمعنى أن هناك جوهرًا يهوديًا يميز اليهودى عن غيره من البشر، ويميز الظواهر اليهودية عن غيرها من الظواهر. وتتضمن هذه الفكرة، رفض الاندماج من جهة، ورفض قبول «العربى». فالصهيونية تعمل على نقل اليهود من المنفى إلى أرض الميعاد، ونقل العرب من أرض الميعاد إلى المنفى.

الاستراتيجية الصهيونية : الهجوم على العرب

إذن، الصهيونية حركة سياسية تطالب بتنفيذ مخطط سياسى، يهدف إلى طرد السكان الأصليين الذين يشغلون الأرض التى سيقيم فيها التجمع الصهيونى . وقد تحقق المشروع الصهيونى بإنشاء دولة إسرائيل عام ١٩٤٨ على أرض فلسطين، وقد تجلت كل مظاهر المشروع الصهيونى تجاه العرب من خلال القوانين والممارسات التى طبقت عليهم، فقد أصدر الكيان الصهيونى عدة قوانين تهدف إلى حرمان المواطنين العرب من حقوقهم المدنية والسياسية .

وقد سارعت الدولة الصهيونية بالاستيلاء على الأرض الزراعية، بعد أن تم تفريغ فلسطين من معظم سكانها، وبعد أن تم إخضاع البقية الباقية منهم بكافة الوسائل .

ويؤكد الدكتور المسيرى أنه فى عام ١٩٤٨ كان إجمالى ما تحت أيدي اليهود من الأرض، المؤجرة والمملوكة، لا يمثل أكثر من ٧٪ من إجمالى مسطح الأرض (أى أن الشائعات بخصوص بيع الفلسطينيين أراضيهم، التى يطلقها الصهاينة وبعض الأوساط الرجعية العربية، لا أساس لها من الصحة) .

ولتوسيع هذه الرقعة قامت إسرائيل بتطبيق عدد من القوانين، مثل قوانين المناطق المهجورة، ومواد الطوارئ لاستغلال الأراضى غير المزروعة، وقانون الملكية الغائبة، وقانون الاستيلاء على الأرض .

ويضيف الدكتور المسيرى أن الحركة التعاونية بأسرها كانت أساساً وسيلة لتحقيق الرؤية الصهيونية الانفصالية . وقد كانت هذه الحركة من الناحية العملية، مجرد أداة اقتصادية عسكرية تبناها المستوطنون اليهود لضمان انفصالهم الثقافى والاقتصادى، ولصد عداء الفلاحين الفلسطينيين الذين اغتصبت أراضيهم، وكذلك للإعداد لإجلاء الفلاحين نهائياً فى الوقت المناسب .

وبهذه الطريقة حوَّكت الأيديولوجية الصهيونية دولة إسرائيل على أرض فلسطين إلى استعمار له السمات الآتية :

١ - أنه استعمار استيطاني .

٢ - أنه استعمار عميل .

٣ - أنه جيب استيطاني منفصل عن المحيط الإنساني والحضارى الذى يحيط به ، ولكنه على الرغم من هذا يجد نفسه تدريجياً يندمج فيه .

٤ - أنه استعمار إحلالي ، أى أن طرد الفلسطينيين جزء عضوى من الرؤية والممارسة الصهيونية .

٥ - والسمة الخامسة للاستعمار الصهيونى هو استقلاله النسبى عن الغرب (إذا ما قيس بجيوب استيطانية أخرى) واعتماده الكامل عليه فى الوقت ذاته .

٦ - أنه ذو طبيعة توسعية . وقد فهم الدكتور المسيرى هذه الطبيعة وقال عنها : إنها ليست كما يُشيع البعض من النيل إلى الفرات ، فتلك أكذوبة ؛ ولكنها فى الوقت ذاته مؤشِّرٌ لحاله .

وقد تحقق ذلك فى «السوق الشرق أوسطية» ، فليس التوسع الجغرافى هو المطلوب ، إنما الهيمنة واتساع النفوذ .

ونقلنا ذلك إلى مسألة جوهرية وهى الطابع الصهيونى لدولة إسرائيل . وهذا أمر لا يصعب فهمه ؛ لأن نشأة المجتمع الإسرائيلى هى نشأة صهيونية بالدرجة الأولى ، ويناؤه بناء صهيونى فى جوهره . فعلى الرغم من أن إسرائيل تعدُّ الآن مستقلة نسبياً عن الأيديولوجية التى أدت إلى إنشائها ، مثلها مثل المجتمعات الأخرى ، فإن العلاقة بين الأيديولوجية الصهيونية والمجتمع الإسرائيلى علاقة فريدة . فكل مجتمع - تقريباً - يفرز الأيديولوجية أو الأيديولوجيات التى تسود فيه وتهيمن عليه ، لكن الصهيونية أنشأت مجتمعاً . ومن هنا جاءت السمة الفريدة للمجتمع الإسرائيلى . فقد أنشأت الحركة السياسية شعباً ، ولم ينشئ الشعب حركة سياسية ، وأنشأت الأحزاب السياسية المجتمع ، ولم ينشئ المجتمع الأحزاب ، وأنشأ المهستدروت (النقابة العمالية) الطبقة العاملة الإسرائيلىة ، ولم تنشئ الطبقة العاملة النقابة !

الأيديولوجية الصهيونية ومستقبل إسرائيل

تعمّد الصراع العربى الإسرائيلى نتيجة مخلفات الأيديولوجية الصهيونية، وأهمها «المسألة الإسرائيلية»، ونعنى بها مشكلة أعضاء المجتمع الاستيطانى الصهيونى على أرض فلسطين، وخاصة ما يُعرف بجيل «الصابرا»، الذى وكّد على أرض فلسطين ونشأ فيها ولا يعرف له وطنًا آخر. وهذه المسألة - كما يقدرها الدكتور المسيرى - نحن طرفٌ فيها، ولا يمكن حلّها دون تدخلنا. ومن فترة مبكرة - وقبل ظهور مؤشرات «التسويات الشرق أوسطية» - يشير المسيرى إلى تعمّد ظروف التسوية السياسية العادلة للصراع . . لماذا؟

يتوقف الرد على المعطيات التالية :

١ - توجد إسرائيل فى الشرق الأوسط، ولكنها ليست فيه . أى أنها توجد فى مَسَامَ الشرق الأوسط، ولا تلتحم عضوياً به، فهى لا تنتمى إلى السياق الحضارى الذى توجد فيه ولا تتفاعل معه حضارياً.

٢ - إن إسرائيل لا ترى نفسها داخل إطار من التكامل الاقتصادى، وإنما تحاول دائماً أن تستفيد من وضع التخلف الموجود فى المنطقة.

٣ - لا تزال إسرائيل معتمدة على الغرب وعلى يهود الشتات اقتصادياً.

٤ - إسرائيل «مُخَفَّر» أمامى للإمبريالية.

وكان مُقَادِ الطرح الإسرائيلى للتسوية إدماج إسرائيل فى الشرق الأوسط. وقد تصوّر البعض أن الأيديولوجية الصهيونية فى طريقها إلى التحلل والتآكل على ضوء ذلك، بينما كان تقدير الدكتور المسيرى أن هذه النظرة غرضها «التملّص» من الصهيونية، وليس «رفضها».

ذلك أن عملية الخلداع التى مارسها بعض الكتّاب فى إسرائيل - ومنهم يورى إفيرى وإبراهيم يهوشوا، ثم من بعدهم أعضاء جماعة «السلام الآن» وأيضاً «المؤرخون الجدد» - تسعى إلى التبشير بأن المشروع الصهيونى قد انتهى كعملية

تاريخية، وأن المجال أصبح مفتوحاً أمام إسرائيل لتكون عضواً كامل الأهلية فى نادى الشرق أوسطية الذى يتشكل الآن .

كانت للدكتور المسيرى رؤية مبكرة لحل المسائل المتعلقة بالصراع العربى الإسرائيلى من منظور عربى ، يستهدف العدالة ويزيح الأبعاد الصهيونية من طريقه . ففى طرحه يرى أن الوضع الأمثل هو قيام دولة علمانية حديثة لاستيعاب الثلاثة أو الأربعة ملايين إسرائيلى ، والذين يمثلون جيل الصابرا المولود فى إسرائيل ، وجاء تقديره المبكر هذا فى ثنايا قوله :

«ولعل الصيغة المثلى لتحقيق هذا الحل هو ما سميته من قبل «الحوار المسلّح» ، أى أن يحاول العرب الكشف عن العناصر العقلانية الثورية داخل المجتمع الإسرائيلى ، وفى صفوف يهود الشتات ، وأن نحاورها ونشجعها ونتبناها . ولكن الحوار وحده ، إن لم (لاحظ ذلك !) تسانده القوة العربية الضاغطة ، وإن لم يسانده الكفاح المسلّح - فلن يُجدى قتيلاً ، حتى ولو كان مع أعقل العقلاء من الإسرائيليين وأكثرهم حكمةً وثورةً ! فمثل هذا الحوار المجرد سيكون بمثابة دليل تستخدمه السلطة الصهيونية الحاكمة ، لتبين مدى ضعف العرب وتخاذلهم أمام زحف المطلق الصهيونى المسلّح» .

ويقول الدكتور المسيرى ، بكل وضوح وبدون أى لبس ، تعليقاً على فكرته من الحوار : «فالحوار المقترح ليس دعوةً للصّلح مع الصهيونية . . فأننا من المؤمنين بأنه لا سلام ولا صلح ، ولا حوار مع الأيديولوجية الصهيونية أو مع ممثليها داخل إسرائيل أو خارجها ، فمثاليّتها وديناميتها ومؤسساتها مبنية على الحد الأقصى من العنف الفكرى والعقلى» .

وما تطرحه إسرائيل من نظام شرق أوسطى هو بديل عن وطن عربى ، فالمطلوب إلغاء القومية العربية لتتولى إسرائيل قيادة المنطقة وفقاً لنموذجها فى الهيمنة ووضع جدول الأولويات . ومن ثمّ ؛ فإن المشروع الصهيونى لا يزال قائماً ومستمرّاً ، مع استخدام أدوات جديدة فى الصراع . والخطورة الكبرى فى انسياق الأنظمة العربية

لقولات مثل تآكل الأيديولوجية الصهيونية، وتحول إسرائيل إلى دولة عادية، يهملها التعايش الآمن مع جيرانها العرب.

والحقيقة أن الدراسة العميقة للأيديولوجية الصهيونية من قبل الدكتور المسيرى، تمكنت من تصويب الكثير من الأخطاء التى شابت المواجهة الفكرية مع المشروع الصهيونى، خصوصاً مع عملية «تقزيم» الصراع إلى حدود النزاع المسلح دون النظر إلى أبعاده الاستراتيجية، والأطماع الإسرائيلية فى قيادة المنطقة بواسطة الهيمنة.

إضاعة حول المنهج

كان استخدام الدكتور المسيرى لعلم اجتماع المعرفة أداة جديدة فى التطبيق لأول مرة على الصراع العربى-الإسرائيلى، وبالنسبة لدراسة البنية الفكرية للصهيونية. ويمثلها استخدام أداة أخرى، وهى نظرية «المباريات» فى حسابات موازين القوى العسكرية والسياسية والاقتصادية. ولولا هذا الاستخدام الجريئ لمناهج مختلفة فى إدارة الصراع لما تمكنا من توسيع آفاق معرفتنا بالعدو، ومحاصرته فى فترة من الفترات، ثم تطويقه.

لقد استفاد الدكتور المسيرى من المدرسة الماركسية وموقفها النقدي، الذى يرى أن الأساس الاجتماعى للمعرفة هو الطبقات والفئات صاحبة المصالح. ولكنه لم يتوقف عند ذلك، وإنما أضاف فى تحليله للصهيونية أهمية التشكيل الحضارى، ودراسة تركيب الجماعة، وتأثير أسلوب حياتها على مضامين الصراع.

ولأن المعرفة تولد المعرفة؛ فإن الدراسة العميقة لبنية الفكر الصهيونى وصلت فى نهاية الأمر بالدكتور المسيرى إلى العودة إلى الذات، والبحث عن الموقف الحضارى العربى وأوضاع الجماعة العربية، والتساؤل عن قدرتنا الحضارية على التأثير فى التاريخ الإنسانى، وصناعة حاضر مشرق يحفظ كرامة كل طبقات الأمة.



فى تقديرى أن الدكتور المسيرى قد خرج من دراسته للأيدىولوجية الصهيونية
بروح وثابة نحو ضرورة الالتفات إلى الذات العربية، ومحاولة بناء نسق حضارى
عربى، يستدعى كل قدراتنا الفكرية والعلمية. وهى محاولة طموح، ولكن لأبد
منها فى مواجهة تحديات المشروع الصهيونى على المستوى الإقليمى، وتحديات
العولمة على الصعيد الدولى.



عندما يدخل المصطلح عملية الصراع

فاطمة الصمادي *

يتجاوز الدكتور عبد الوهاب المسيري في تعامله مع المصطلح عملية التفكيك بحتميتها وضرورتها، ويقدم عملية إبداعية تركيبية تمتاز بقدرتها على نحت نماذج مختلفة للظاهرة والربط بينها، والغوص في كل الأبعاد السياسية والاقتصادية والدينية والمعرفية لها، مراعيًا في ذلك كله إعادة ترتيب الوقائع وتصنيفها في ضوء النماذج الجديدة، وفي النهاية اكتشاف حقائق جديدة مهمّة، ومنحها المركزية التفسيرية التي تستحقها، لنجد أنفسنا أمام مصطلحات جديدة، وتعريفات جديدة لمصطلحات قائمة.

ويستطيع المتابع لمؤلفات المسيري المتعددة، بشكل عام، وجهده العظيم المتمثل في موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية أن يلمح كيف يستطيع التعامل مع المعلومات المعروفة المهمّة، على الرغم من أنها على جانب كبير من الأهمية، وتساهم بفاعلية في عملية التفسير وملء الفراغ في تكويننا الثقافي.

قام المسيري بتطوير نماذج ثلاثة أساسية هي: الحلولية الكمونية الواحدة. والعلمانية الشاملة. والجماعات الوظيفية. ثم حدّد معالم هذه النماذج باختبارها، عن طريق تطبيقها على حالة محددة، هي الجماعات اليهودية في العالم، منذ ظهورها على مسرح التاريخ، وحتى وقتنا الحاضر. وقدّم مع هذه النماذج الثلاثة

• صحيفة أردنية في جريدة العرب اليوم-الأردن.

المطورة مجموعة من المصطلحات الهامة وذات المقدرة التفسيرية العالية، والتي بدونها كان من الممكن أن تنحوبنا المعلومات منحى آخر، فى اتجاهٍ لن يكون على الأغلب صحيحاً.

ولابد من التأكيد على دور المصطلح الأساسى الذى جعلنا نتوقف عن التعامل مع اليهود واليهودية والصهيونية بعمومية مسطحة، تقدم اليهود باعتبارهم وحدات مادية اقتصادية أو سياسية عامة، ليست لها ملامح متميزة ولا تتمتع بأية خصوصية، وفى الوقت ذاته نخرجها من «جيتو» الخصوصية اليهودية، المفاهيمى والمصطلحى، «جيتو» التفرد المطلق: القداسة والدناسة، الطهارة والنجاسة، الاختيار والنبذ، ذلك النبذ الذى سجنهم داخله أصحاب النماذج التحليلية من الصهاينة وأعداء اليهود على حدٍ سواء، معتبرين اليهود ظاهرة مستقلة مكتفية بذاتها، تحوى داخلها ما يكفى لتفسيرها. وفى مواجهة ذلك كله يدخل المسيرى الظواهر الصهيونية واليهودية المجال الرحب للعلوم الإنسانية وعلم الاجتماع وعلم الأنثروبولوجيا والتاريخ الإنسانى، حيث يمكن من خلال نماذج مركبة رؤية علاقة الكل (العام) بالجزء (الخاص)، دون أن يفقد أى منهما استقلاله وحدوده.

وفى عمله هذا يرفض المسيرى كل مدخل للتعريف إذا كانت مقدرته التفسيرية ضعيفة، ويطرح مصطلحاً جديداً من خلال عملية تركيب جديدة، تركز على السمات البنوية التى تجاهلها أو همّشها النموذج القديم.

وتحدّد الموسوعة فى مجلدها الأول، أن المصطلح مرتبط وبصورة أساسية بجانبين هامين، هما: محاولة توليد مصطلحات جديدة تعرف المفاهيم وتصف الظواهر الأساسية، ثم تسميتها وترجمة المصطلح، باعتبار الترجمة شكلاً من أشكال التفسير، و مترجم المصطلح يجد نفسه - شاء أم أبى - متوجّهاً نحو القضايا الفلسفية والمعرفية الكامنة وراء المصطلح.

ومزية الموسوعة الواضحة فى هذا الصدد هى قدرتها على توليد مصطلحات جديدة. مثل «الحوسلة» بمعنى تحويل الشئ إلى وسيلة، ودقتها فى تعريف

المفاهيم، ويراعتها في وصف الظواهر. وكذلك تلك المقدرة التفسيرية العالية في التعامل مع القضايا الفلسفية الكامنة وراء المصطلح.

وهذا يقودنا إلى قضية غاية في الأهمية تتركز أساساً في صراعنا مع من يتج المصطلح، حيث إن القادر على إنتاجه يذل جهداً واضحاً لتغيبنا نتيجة الخصومة معه، والأخطر من ذلك هو تمرير قيم ومفاهيم تخالف قيمنا، وتؤدي بالتالي إلى تبني نموذج معرفي متحيز ضدنا. وهذا يعتبر مؤشراً دقيقاً، إلا أننا لن ننجح في إدارة صراعنا مع عدونا بمصطلحاته هو، وبنموذجه المعرفي والتحليلي الذي بني بدقة تركز على تجارب تاريخية ورؤى معرفية ووجهات نظر غربية وصهيونية، متمركزة حول الذات الغربية واليهودية، وترفض الآخر وتغييه وتهمشه.

وسنكون، وبكل تأكيد، عاجزين عن تفسير الظواهر باستخدام تلك المصطلحات التي تتصف بتحيزاتها الإنجيلية والإمبريالية والعرقية، والتي يصفها الدكتور المسيري بأنها تعبر عن خلل واضح في المستوى التعميمي والتخصصي. فمحللو الغرب والدارسون الغربيون والصهاينة يتحدثون بصيغة العام عن ظواهر خاصة وفريدة، ويصيغة الخاص عن ظواهر عامة، وهم كذلك يهتمون ما هو مركزي وأساسي، ويضعون صفة المركزية على ما هو هامشي.

وتحدد للموسوعة بعض سمات المصطلحات الغربية والصهيونية، وهي سمات تدلل بصورة واضحة على التشخيص الدقيق لماهية تلك المصطلحات، وهي أنها تنبع من المركزية الغربية. فالإنسان الغربي يتحدث عن «عصر الاكتشافات»، ويصور وضع العالم كله وكأنه كان في حالة غياب ينتظر الإنسان الأبيض لاكتشافه.

ويستخدم الصهاينة كلمة «رواد» للدلالة على أنفسهم، ومن المعروف أن الرائد هو الشخص الذي يرتاد مناطق مجهولة فيستكشفها بنفسه، ويفتح آفاقها، ناشراً الحضارة والاستنارة بين شعوب تتسم بالبدائية. والمحزن أن الكثير من الباحثين العرب والدارسين للظاهرة الصهيونية يستخدمون مثل هذا المصطلح.

أما حروب العالم الغربي فتسمى «الحروب العالمية»، ونظامه الاستعماري يسمى «النظام العالمي الجديد». ويتبع الصهاينة نفس النمط. فالمنظمة الصهيونية تشير إلى

نفسها باعتبارها «المنظمة الصهيونية العالمية»، رغم أنها توجد أساساً في العالم الغربي، حيث تتركز الغالبية الساحقة لليهود العالم، ولا يوجد في الصين أو الهند أو اليابان ولا في معظم بلدان آسيا يهود، وكذلك في أفريقيا-سوى في «الجيب الاستيطاني الغربي» جنوب أفريقيا.. وحين صدر وعد بلفور كان عدد السكان الفلسطينيين العرب يزيد عن ٩٥٪ من السكان في فلسطين، وتم تهيمش هذه الغالبية الساحقة بصورة لا يمكن فهمها إلا في إطار أن الصهاينة هم ممثلو الحضارة الغربية، التي تقدم نفسها بصورة من يحتل مركز الكون والتاريخ.

ومن أهم المصطلحات وأكثرها شيوعاً في العالم، والتي يقوم المسيرى بتعريفها وكشف تحيزها وضعف تفسيريتها، مصطلح «معادة السامية»، وهو مصطلح يعكس التحيزات العرقية والمركزية الغربية. فالسامي بالنسبة للغرب هو اليهودي، وفي هذا مجانبية للواقع ومغالطة لحقائق التاريخ، ومع هذا شاع المصطلح، وأصبح واسع الدلالة ليشير إلى أي شيء، ابتداءً من محاولة إبادة اليهود، وانتهاءً بالوقوف ضد إسرائيل بسبب سياستها القمعية ضد العرب.. مروراً بإنكار الإبادة.

وبحماس يُصدّر الغرب رؤية إنجيلية لأعضاء الجماعات اليهودية، حتى بعد علمنة رؤية العالم الغربي لليهود بوصفه «شعباً مقدساً» أو «شعباً مجاهداً» أو «شعب مدنساً» أو «شعباً ملعوناً». وصفة الاستقلال أو الوحدة هي الصفة الأساسية على اختلاف الصفات بين المقدس والملعون.

وبهذا الرصد التاريخي الدقيق والواضح الدلالة والشديد التفسير، تشخص مؤلفات الدكتور عبد الوهاب المسيرى مشكلة هذه المصطلحات. فهي تقترض وحدة تاريخية وعضوية بين اليهود بمجموعهم «بين يهود الصين في القرن الرابع عشر ويهود الولايات المتحدة الأمريكية في القرن العشرين»، مؤكدة على وجود استمرارية لم تشهد أي انقطاع بين اليهود والآخرين «الأغيار»، وهذا بمجموعه أدى إلى الإخفاق في رصد كثير من العناصر التي تفاعل معها أعضاء الجماعات اليهودية وتأثروا بها وأثروا فيها.

ويقدم المسيرى فى الموسوعة مسمى «جيتوية المصطلح»، ويفسر ظهوره بأنه جاء نتيجة انطلاق الصهاينة من المركزية الغربية وتعميقها بإضافة المركزية الصهيونية، التى تقوم فى جوهرها على تقديم اليهود ككيان مستقل، لا يمكن دراسته إلا من الداخل فى إطار مرجعية خالصة أو شبه خالصة، حيث إن كثيراً من الدراسات التى كتبت عن اليهودية والصهيونية تعتمد مصطلحات من التراث اليهودى (بالعبرية أو الآرامية)، أو من تراث إحدى الجماعات اليهودية. «اليديشية» على وجه التحديد، أو من الأدبيات الصهيونية لوصف الظواهر الصهيونية واليهودية، وهذه من التفرد والاستقلالية بحيث لا يمكن وصفها بمفردات أخرى.

ويدلّ المسيرى على ما يسميه «جيتوية المصطلح الصهيونى»، بل ويصفها بالكاملة، من أوجه عدة، أهمها ظهور مصطلحات مثل «التاريخ اليهودى» و«العبرية اليهودية» و«الجوهر اليهودى»، وهى كلها تشير إلى التفسير الذى قدمته الموسوعة بأنها تفترض وجود تاريخ يهودى مستقل، له حركيته المستقلة عن تاريخ البشر. والملاحظة الشديدة الذكاء التى يلحظها المسيرى، مشخّصاً من خلالها موطن القصور فى الدراسات التحليلية العربية، هى أن المعادين لليهود «يتبنون جيتوية المصطلح هذه، فيتحدثون عن الجريمة اليهودية وعن المؤامرة اليهودية. ولا نستطيع إنكار أن نظرية المؤامرة استخدمت كثيراً فى تفسيرنا للكثير من القضايا التى تخص اليهود والصهيونية».

وتنجح الموسوعة، وبموضوعية وعلمية ودقة، فى نقض وهدم «جيتوية المصطلح الصهيونى» والزعم بوجود تاريخ يهودى مستقل عن حركات المجتمع الذى وجدوا فيه، حيث يبرهن المسيرى على أنه لا يمكن تفسير سلوك أعضاء الجماعات اليهودية إلا فى ضوء التاريخ الذى يعيشون فيه وفى إطار حركياته.

وهذه الجيتوية تتضح بشكل متطرف فى بعض المراجع الصهيونية وترجمة الكلمات العبرية، بل وتصر على إبرازها بمنطوقها العبرى، وعدم الترجمة يأتى من الإيمان «بتفرد» التراث اليهودى و«تميّز» الذات اليهودية.

ويأخذ المسيرى على المراجع العربية تبعيتها للمصادر الصهيونية فى معظم الأحيان. فحين نترجم عبارة «Conservative Party» إلى العربية بـ «حزب المحافظين»، يظل «الليكود» أو «أحدوت هاعفوداه» على شكلها العبرى، الذى تصفه الموسوعة بالغريب والشاذ! وهذا الوصف لا ينبع من تحيز ضد اللغة العبرية. التى تؤكد الموسوعة أنها لغة مثل أية لغة أخرى، لها قواعدها وأصولها. ولكن الغرابة والشذوذ يكمنان فى السياق العربى ذاته، فعبرية اللغة العبرية التى كانت تتجه نحو الترجمة ولا تستثنى من قاعدة الترجمة إلا ما يستثنى، تتوقف أمام المصطلح الصهيونى، ولا تطبق القاعدة عليه، وتتركه عبرياً دون تغيير أو تبديل، وكأننا أمام مقدس!

وتكمن خطورة بقاء المصطلح على شكله العبرى بأنه يجعلنا مستوعبين نفسياً فيه، ومهزومين تماماً أمامه.

وترصد الموسوعة «جيتوية المصطلح اليهودى» فى ترجمة أسماء الأعلام خاصة، مع ملاحظة أن للأسماء دلالات خاصة فى الديانة اليهودية، والمصطلح الصهيونى نابع من الاعتقاد بأن اليهودية هى انتماء قومى، ولذلك تتم «عبرنة» كل الأسماء، ف «موسى» يصبح «موشيه»، بغض النظر عن انتمائه القومى الحقيقى، وكذلك «سعيد» يصير «سعديا»، و«إسحق» يصير «يتسحاق»، كما لو أن القاعدة والمنطق هى أن تُنطق هذه الأسماء بالعبرية، مع أن بعض حملة هذه الأسماء لا يعرفون العبرية، ولم ينادوا بهذه الأسماء مطلقاً!

ويشير المسيرى إلى اصطلاحات مثل «الهولوكوست» و«العلياء»، وهى مصطلحات تسلمت إلى العربية. ورغم أن «العلياء» اصطلاح دينى يعنى العلو والصعود إلى أرض الميعاد، ولا علاقة له بأية ظاهرة اجتماعية، ويستخدم الصهاينة المصطلح للدلالة على الهجرة والاستيطان، مجردين الظاهرة من السبب والنتيجة، بقية تحويلها إلى شىء فريد. أما مصطلح «الهولوكوست» فيعنى «تقديم قربان للرب فى الهيكل، يُحرق بشكل كامل ولا يبقى منه شىء للكهنة، ولكن الصهاينة يستخدمون المصطلح للإشارة إلى الإبادة النازية لليهود.

ويُفسر المسيرى الغرض من استخدام كل هذه المصطلحات الدينية العبرية، بأنه لإزالة جميع الحدود والفوارق بين الظواهر المختلفة، للدرجة أن الصهاينة استبعدوا من العبرية كلمة محايدة تصف الهجرة وحسب، وهذا دلالة على المضمون الأيديولوجي لهذا المصطلحات. والمصطلحات الصهيونية بالنسبة للقارئ الذى لا يعرف العبرية تجعله يقف مدهوشاً أمام هذه الأسماء والظواهر، التى تُغلفها «الجيتوية»، وتضفى عليها أسطورية غير إنسانية.

وعندما أرادوا أن يسموا كيانهم الاستيطاني أطلقوا عليه عدة تسميات، وأخيراً استقر رأيهم على «إسرائيل». وجميع المصطلحات التى حاولوا أن يطلقوها على كيانهم- مثل «كنيست إسرائيل» و«يشوف»- تحمل دلالات دينية لا علاقة لها بأية ظواهر سياسية أو اجتماعية. وأمام خلط كهذا فى التسميات والحدود تقع فى المأزق، ويتعدد كثيراً عن الهدف الذى يجب أن نركز عليه، وندخل فى نقاش يستهلك الوقت والجهد لمعرفة ما إذا كانت حدود «إرتس إسرائيل» كما وردت فى العهد القديم مطابقة لحدود «إسرائيل» كما فرضت نفسها على الوطن الفلسطينى. . وفى خضم نقاش كهذا ننسى حقيقة أن ما حدد هذه الحدود هو العنف الذاتى الصهيونى والدعم الغربى من الخارج.

وتصل هذه «الجيتوية» إلى ذروتها فى رفض المراجع الصهيونية، وكذلك العديد من المراجع الغربية، استخدام كلمة «فلسطين».

ورغم هذه الانغلاقية الواضحة؛ فإن للمصطلح الصهيونى بعداً آخر مناقضاً تماماً «للجيتوية»، وهو ما نسميه «التطبيع»، ومحاولة إضفاء صفة العمومية والطبيعية على الظواهر الصهيونية رغم ما تتسم به، فى بعض جوانبها، من نفرد، بسبب طبيعتها الاستيطانية الإحلالية. حيث إن الحركة الصهيونية فى إحدى ديباجاتها تحاول تقديم نفسها وتقديم الكيان الصهيونى باعتبارهما ظواهر سياسية عادية، وكأن هذا الكيان لا يختلف فى أساسياته عن أى كيان آخر، فيتم الحديث عن الصهيونية باعتبارها «القومية اليهودية»، بل «حركة التحرر الوطنى للشعب اليهودى»، وكأن الأقليات فى العالم ما هى إلا شعب صغير مثل شعوب العالم

الثالث، وأن الصهيونية ليست من أشكال الاستعمار الاستيطاني، وإنما حركة تطرد «المغتصبين» وتستعيد لهم أرض الأجداد المستعمرة!

ونجحت الصهيونية في تطبيع ذاتها على مستوى المصطلح، واكتسبت مضموناً عاماً وطبيعياً غير مضمونها الحقيقي.

وكلمة التطبيع تتجاهل خصوصية كل ظاهرة، كما أن المصطلحات في الصهيونية لها بُعد مختلف عن غيرها. ومن ذلك مصطلح التفسير، الذي يعنى في العقائد التوحيدية بذل الجهد من جانب المؤمن لتفسير النص المقدس الذي يؤمن به، ومع هذا يظل التفسير رؤية إنسانية، ويظل الكتاب المقدس هو كلام الإله. أما في اليهودية فإن كلمة تفسير تدور في إطار الشريعة الشفهية التي تضعها الحاخامية في منزلة الكتاب المقدس.

وتنتج الموسوعة. وبصورة مكتملة. في تجاوز كل العقبات التي تضعها المصطلحات الصهيونية، والتوصل إلى مصطلحات أكثر تركيبيّة وتفسيرية وشمولية ودقة.

ويقوم المسيرى بعملية «نحت» مصطلحات جديدة تنبع عن نموذج تحليلي جديد ومركّب، لا يركز إلى المرجعية الغربية أو الصهيونية، وإنما يتبنى ويستند إلى إدراك عربي وإسلامي وإنساني للظواهر، وإلى مرجعية عربية وإسلامية.

وهذا كله يصبُّ في خانة تشجيعه العقل العربي على تجاوز التلقّي والتلقين، وصنع الإبداع من خلال تجربته الحضارية ومعجمه الخاص، ليكون قادراً على تسمية الأشياء بأسمائها الحقيقية، بعيداً عن الديباجات والاعتذاريات والادعاءات عن الذات والأرض.

ويؤكد المسيرى أن المصطلحات التي تستند إلى تجربتنا التاريخية الحية تتضمن جوانب في الواقع، أثر الغريبيون والصهاينة تجاهلها عن وعي وعن غير وعي. وتحدد الموسوعة ملامح المصطلحات التي تمّ إبداعها واستخدامها في أشكال عديدة.

فالنموذج المركب يصدر عن الإيمان باستقلال الإنسان عن الطبيعة، والالتزام الحذر تجاه مصطلحاتها، وخصوصاً تلك الصور للجازية التي تفترض مركزية المادة. ويظهر ذلك جلياً عند استخدام مصطلح «الإنسان الطبيعي» مقابل مصطلح «الإنسان الرباني». وتستخدم الموسوعة مصطلحي «أكثر تفسيرية» و«أقل تفسيرية»، بدلاً من: «موضوعي» و«ذاتي».

والنموذج المركب ذاته يؤمن بوجود ثنائية أساسية في الكون «الإنسان والطبيعة»، وتظهر هذه الثنائية في اللغة في حالة «الدالّ والمدلول»، بمعنى ثنائية المصطلح والمفهوم الكامن وراءه، والاستقلال النسبي للواحد عن الآخر. وهذا يسهّل عملية مراجعة المصطلحات عن طريق تفكيكها، للوصول إلى مرجعيتها الكامنة.

ويقارن الدكتور المسيري بين النماذج الاختزالية التي تفرز تفسيرات شاملة نهائية تتسم مصطلحاتها بالانغلاق واليقينية التامة، والنماذج التحليلية المركبة التي تؤدي إلى ظهور مصطلحات مفتوحة ذات مقدرة تفسيرية عالية، بعيداً عن التماسك العضوي الصلب، ومن هنا تظهر قدرتها على رصد الأجزاء في علاقتها بالكل، دون أن يذوب الخاص في العام، كما ترصد الخاص والعام دون تجاهل أي منهما.

وتمتاز هذه النماذج أيضاً بأنها مفتوحة وقابلة للتعديل، وليس هدفها الوصول إلى اليقينية، التي تقترب من المستوى الذي يتوهم البعض أن بإمكانه الوصول إليه كما في العلوم الطبيعية.

والتركيب محاولة لزيادة المقدرة التفسيرية عن طريق محاولة الإحاطة بأكبر عدد ممكن من المكونات المادية الواضحة للظاهرة، مع إدراك جوانب مجهولة لا يعرف عنها الإنسان الكثير، وبعضها لا يمكن رده إلى قوانين المادة. والملاحظ أن المصطلح في الموسوعة مصطلح دقيق، لا بسبب بساطته وإنما بسبب تركيبته.

وفي السياق ذاته يسجل للدكتور المسيري قيامه بإدخال مصطلحات جديدة تعبر عن مفاهيم تحليلية جديدة. ومثال ذلك كلمة «حوسلة» بمعنى «تحويل الشيء إلى وسيلة»، و«الغريب الغائب»، و«اليهودي الخالص». إضافة إلى نفتيت بعض

المصطلحات التي تشير إلى أكثر من ظاهرة، مثل مصطلح «إسرائيل» الذي تم تفتيته إلى:

- «إسرائيل»: الدولة الصهيونية.
- «إسرائيل»: العبرانيون بالمعنى الدينى.
- «إسرائيل (إفرايم)»: مملكة إسرائيل العبرانية.

مع توضيح الحدود بين مصطلحات متداخلة، مثل «عبرانى» و«يهودى» و«إسرائيلى» و«يسرائيلى» و«صهيونى»، مستخدماً مصطلح «الصهيونيتين» للإشارة إلى «الصهيونية الاستيطانية» و«الصهيونية التوطنية». ومن خلال التفتيت يتم تبيين حدود وتاريخ تطور كل منهما، والشئ ذاته تم اتباعه مع «العلمانية».

ويقدم المسيرى طريقة جديدة فى التعريف يطلق عليها «التعريف من خلال الحقل الدلالى لمجموعة من المصطلحات المتداخلة والمتشابكة»، مع التوصل إلى تعريف نموذج العلمانية والحلولية الكمونية باعتماد هذه الطريقة، التى تلتخص فى استعراض كل التعريفات المطروحة قبل الإتيان بتعريف جديد، ثم اكتشاف الرقعة المشتركة فيما بينها وتجريدها، ليكون ذلك هو التعريف الجديد.

وهذا يستلزم عدم الاكتفاء بدراسة التعريفات المعجمية، بل ويستدعى الخروج من نطاق الكلمات والتعريفات ليتم التواصل مع الظواهر الاجتماعية والتاريخية مباشرة، مما يوسع نطاق عملية التعريف. وهذه الطريقة باختصار هى ترجمة النموذج واقعياً، ومعرفة المشكلات الناجمة عن هذا التطبيق.

ويرفض المسيرى النماذج الاختزالية المغلقة؛ لأنها تؤدى بنا - عن وعى وعن غير وعى - إلى الثنائيات المتعارضة، وتقسم كل الأشياء إلى سالب وموجب، قابل ورافض، خيرٍ وشرير، صقورٍ وحمام.

وفى إطار النموذج المركب يمكن استخدام المجاز كوسيلة تعبيرية تحليلية مشروعة - لأن المجاز - كما يرى المسيرى - اعتراف ضمنى بتركيبية العالم، واستحالة رده إلى عالم الطبيعة الأحادى المادى.

وقد قدّم المسيرى تعريفاً لمصطلحات تسم بقدر من الحياد، وتتجاوز التحيزات الغربية والصهيونية، ليكون القارئ على بينة من مضمونها الأيديولوجي الصهيوني. فبدلاً من كلمة «يهود» أو «الشعب اليهودي» استخدمت الموسوعة مصطلح «جماعات يهودية»، وأسقطت مصطلحات متحيّزة مثل «العبرية اليهودية» و«المؤامرة اليهودية» و«عداء الأغيار الأزلي لليهود»، وهي مصطلحات تمتلئ بها كتب الصهاينة وأعداء اليهود على حدّ سواء!

ولعل أهم ما يمكن أن نتوقف أمامه بالتحليل في الموسوعة، ضمن إطار التفسير، شرحه لإشكالية التطبيع، والدولة الوظيفية. حيث يتفق التطبيع، كما يعرفه، في بنيته وشكله مع ما يعلّمه البعض «طبيعياً». وباستخدام الكلمة بمعنى (الطبيعة/ المادة) فالتطبيع في هذه الحالة يعنى إعادة صياغة الإنسان حسب معايير مستمدة من عالم المادة، بحيث تصبح الظاهرة الإنسانية في بساطة ووحدّة الطبيعة المادية.

والتطبيع السياسى والاقتصادى هو أهم أبعاد مصطلح التطبيع الذى تدور حوله نقاشات واسعة فى الوطن العربى، وثمة اختلافات عدة بخصوص ما يمكن أن نسميه طبيعياً. ويؤكد المسيرى أنه إعادة صياغة العلاقة بين بلدين بحيث تصبح علاقات طبيعية. وتصر «إسرائيل» على أن التطبيع - بهذه الأبعاد - مع الدول العربية شرط أساسى لتحقيق السلام فى الشرق الأوسط.

ويؤكد المسيرى فى الموسوعة وجود خلل أساسى فى المفهوم وفى السعى إلى تطبيقه. فالتطبيع السياسى والاقتصادى يجب أن يتم بين بلدين طبيعيين، وهو ما يتنفي فى «الجيب الاستيطانى الصهيونى» بسبب شذوذه البنىوى، حيث إن السمة الأساسية للدولة الصهيونية، أنها تجمع استيطانى إحلالي يوظف الديباجات اليهودية. ونقطة انطلاقه هى الصيغة اليهودية الأساسية الشاملة المعهودة، والتي تقود فى نهاية الأمر إلى القول بأن اليهود شعب يعيش عضوياً فى الغرب ولكنه لا يتنمى إليه، ولذلك يجب أن يوطّن فى «أرض أجداده» فلسطين، والتي يجب أن تُفرّغ من قد يتصادف وجودهم فيها من البشر. وترجمت هذه الصيغة إلى شعار «أرض بلا شعب لشعب بلا أرض».

والدولة الصهيونية- كما يؤكد الواقع- لا تزال تجمعاً استيطانيًا، وليست دولة للمواطنين الذين يعيشون داخل حدودها. أما قانون «العودة إلى فلسطين» يزعم أنها وطن أجدادهم يعد أن تركوها منذ ألف عام، فهو حق يتم إنكاره على الفلسطيني الذي أخرج من أرضه ظلمًا وعدوانًا منذ بضعة أعوام!

أما علاقتها بالعالم العربي، فهي علاقة ترسم معالمها مقتضيات السوق والمصلحة، وهو (العالم العربي) بالنسبة لها مصدر للمواد الخام والعمالة الرخيصة، ولذلك تقدم السوق الشرق أوسطية بدلًا من السوق العربية المشتركة. ويقرر المسيرى أن محاولة التطبيع مع الفلسطينيين والدول العربية هي محاولة يائسة ترتطم بينة الكيان الصهيوني الشاذة وغير الطبيعية، والواضحة بقوة في سلوكه الشاذ.

أما التطبيع المعرفى فيشرحه المسيرى بأنه محاولة إضفاء صبغة طبيعية على ظاهرة تتصف بالخصوصية والتفرد والشذوذ. وفي رصده للخطاب العربى فى تحليله للظاهرة الصهيونية يرى أنه سقط فى محظورين أديا إلى غياب الرصد الحقيقى والأكثر تفسيرية للظاهرة..

أولهما: المغالاة فى التخصيص إلى درجة اليقين، وهى سمة الخطاب المعادى لليهود والذي يرى فيهم مصدراً لكل الشرور، وأن الدولة الصهيونية تعبير عن المؤامرة الصهيونية الأزلية. وهذا الخطاب يخرج الظاهرة من علم الظواهر الإنسانية، ويدخلها إلى علم الظواهر الشيطانية التى يقف الإنسان عاجزاً أمامها!

أما ثانى هذين المحظورين؛ فهو المغالاة فى التعميم، وإسقاط كل صفات الخصوصية، وهى سمة الخطاب الذى يصف نفسه بالعلمية والموضوعية، ويدعى أن الدولة الصهيونية مثل أية دولة أخرى، وهذا يؤدي إلى إضاعة الاهتمام بالمنحنى الخاص للظاهرة الصهيونية.

ويؤكد المسيرى أن علماء السياسة العرب الذين يتبنون مثل هذه الرؤية يخطئون مرتين، معرفياً وأخلاقياً. معرفياً؛ لأن وصف الظاهرة الصهيونية عاجز عن أن يكون ذا قدرة تفسيرية عالية، ولا يستطيع تقديم تفسير لظاهرة مثل «المنظمة

الصهيونية» ، أو دور الوكالة اليهودية التي تساعد سكان الدولة الصهيونية من اليهود وتستبعد العرب ، وهي مؤسسة لا نظير لها في أية «ديمقراطية» أخرى . وهو في الوقت ذاته عاجز عن تفسير قانون «العودة» وضخامة الدعم المادى الغربى للجيب الصهيونى .

أما أخلاقياً ؛ فلأنه لا يمكن الحديث عن ديمقراطية تستند إلى حادثة اغتصاب أرض ، وذبح الكثير من سكانها وطرده آخرين ، واستبعاد من تبقى من العملية السياسية نفسها ! ولذلك ؛ فإن الإخفاق الإدراكى المعرفى التفسيرى للظاهرة هو نفسه الإخفاق النضالى والأخلاقي فى التعامل معها .

والتطبيع يُخفى عن الأنظار والضمائر الظروف الخاصة بالكيان الصهيونى ، وإحلالته ، وأن اعتماده الكامل على الدعم الغربى هو القانون الأساسى الذى يحكم ديناميكيته ومساره حاضراً وماضياً .

والاستيطانية الإحلالية هى التى تفسر عدم وجود دستور حتى الآن فى إسرائيل ، وتفسر أهمية قانون «العودة» ومركزته . ويقودنا المسيرى إلى اكتشاف مفاده أن الأحزاب الإسرائيلية ليست فى أساسها أحزاباً ، وإنما مؤسسات استيطانية تقوم بوظائف أبعد ما تكون عن وظائف الأحزاب السياسية ، ويتم تمويلها عن طريق المنظمة الصهيونية «العالمية» . والاستيطانية الإحلالية نفسها تفسر ضخامة الدعم الإمبريالى لإسرائيل ، ودور الأخيرة كدولة وظيفية ، وظاهرة مثل «الكيوتسات» (المزارع الجماعية) ، وظواهر أخرى مثل عسكرة المجتمع الإسرائيلى ، والطبيعة الإحلالية للدولة الصهيونية ، واعتماد وجودها واستمرارها على الولايات المتحدة الأمريكية بصورة كاملة . وإسقاط هذه الأبعاد الخاصة يجعل عملية التطبيع المعرفية المنهجية عملية تسويق وتبرير غير واعية للوجود الصهيونى ، وإضفاء درجة من الشرعية عليه .

ويختص مصطلح «المشروع الصهيونى» ، الذى يتردد استخدامه فى الخطاب السياسى العربى ، ويقصد منه أحياناً المخطط لاحتلال فلسطين وطرده أهلها أو الهيمنة عليهم ، وقد يعنى أحياناً أخرى «المؤامرات اليهودية» التى لا تنتهى . . فهو النموذج المثالى

الصهيوني، وتبندى من خلاله كل سمات الشذوذ النبوى، التى اتضحت فيما بعد من خلال الداء الصهيونى. والأهم من ذلك هو التناقضات العميقة التى ظهرت، فأعضاء الجماعات اليهودية لا يزالون فى أوطانهم الحقيقية، وهم ليسوا شعباً بلا أرض، يتساءلون عن يهودية الدول، كما أن العرب يقاومون هذا الكيان الصهيونى ومشروعه ويكشفون شذوذه النبوى، ويؤكدون أن فلسطين ليست أرضاً بلا شعب. وقد أثبتت الانتفاضة و«الحزام الأمنى» فى جنوب لبنان عدم جدوى الانهزام أمام الأمر الواقع، وعيشة واستحالة السلام بالشروط الصهيونية.

وفى نقده الخطاب السياسى العربى وتعامله مع الظاهرة الصهيونية فى تفردّها، يقول المسيرى: «إن أول مصطلح استُخدم هو «إسرائيل المزعومة»، وهو مصطلح لا يحمل أية مقدرة تفسيرية، وكان تعبيراً عن حالة عدم التصديق العربى لما حدث. وظهرت مصطلحات مماثلة أخرى مثل «شدّاذ الآفاق»، وهو مصطلح استُخدم فى فلسطين للإشارة إلى المستوطنين الصهاينة، ويحاول التهوين بشكل مبالغ فيه من ظاهرة الغزو الصهيونى، وإن كان قد نجح فى رصد ظاهرة عدم التجذّر التى تسم المجتمعات الاستيطانية. ومع منتصف الخمسينيات بدأ الحديث عن إسرائيل باعتبارها «مخلّب القطر» للاستعمار الغربى، وهو مصطلح استمر فيما بعد بعبارة «إسرائيل كحاملة طائرات»، وباعتبارها «قاعدة الاستعمار الغربى»، وهى مصطلحات تقترب إلى حدٍّ ما من الطبيعة الوظيفية للظاهرة الصهيونية».

والخطاب العربى ما يزال حتى الآن يتأرجح فى محاولة تسمية دولة إسرائيل. فهى أحياناً «الدولة الصهيونية»، وأحياناً أخرى «الدولة اليهودية»، وهناك من يشير إليها باعتبارها «الدولة العبرية». أما مصطلح «الدولة اليهودية» فيصفه المسيرى بأنه ليست له قيمة تصنيفية أو تفسيرية، إذ لا يمكن تفسير سلوك إسرائيل استناداً إلى التوراة أو التلمود. وأما مصطلح «الدولة العبرية» فلا دلالة له؛ لأنه يحاول تطبيع الدولة الصهيونية، ويفترض وجود ثقافة عبرية وهوية عبرية ذات مصالح قومية محددة، وهو أمر خلافى إلى حدٍّ كبير. ويستخدم المسيرى مصطلح «الدولة الصهيونية» للإشارة إلى إسرائيل. فالصهيونية تعنى «الاستعمار الاستيطانى

الإحلالي الصهيوني». كما يشير إليها أيضاً بالدولة الوظيفية و«الدولة الصهيونية الوظيفية».

هنا، يظهر فهم المسيرى لديناميكية وحركية المصطلح، إذ يقدم لنا صورة تطبيقية للمصطلح ودوره المعرفي في الوعي بذاتنا وبالأخر. والكيان الصهيوني هو أيضاً شيء فريد، فاقض بشري أرسلته أوروبا إلى فلسطين بعد أن سلّحته ودعمته اقتصادياً، كما أن كل التكنولوجيا، التي أحرزتها أوروبا وامتلك ناصيتها المستوطنون الصهاينة، لا تجعل من الكيان الصهيوني مجتمعاً أو «دولة عادية».

أما مصطلحات مثل «فلسطين المحتلة» و«الكيان الصهيوني» و«التجمع الصهيوني» فهي مصطلحات ذات مقدرة تفسيرية عالية، وتعكس الإدراك العربي للظاهرة الصهيونية، كما أنها تقترب إلى حد كبير من بنية الكيان الصهيوني.

ومصطلح «فلسطين المحتلة» يؤكد أن وضع فلسطين لم يتقرر بعد، وأنها لم تصبح «إسرائيل» بشكل نهائي، وأنها في النهاية ليست أرضاً بلا شعب، كما كان الزعم. وهو مصطلح منفتح يترك الباب مفتوحاً أمام الجهاد والاجتهاد، ولا يقبل بالأمر الواقع القائم باعتباره نهائياً، فالحلبة لا تزال مفتوحة لكل أشكال الحوار الأخرى، بما في ذلك «الحوار المسلح»! وإسقاط مثل هذا المصطلح هو سقوط في عملية التطبيع المعرفي والمصطلحي.

أما مصطلح «التجمع الصهيوني»؛ فهو يؤكد حقيقة أن إسرائيل لا تشكل مجتمعاً عادياً متماسكاً متجانساً يتسم بقدر معقول من الوحدة، وإنما هو مجرد تجمع من مجموعات بشرية تتصارع فيما بينها إلا عند مواجهة عدو خارجي.

ويمكن القول إن «الكيان الصهيوني» - وهو مصطلح يستخدم للإشارة إلى الدولة الصهيونية - كما يصفه المسيرى ذو مقدرة تفسيرية عالية؛ لأنه منفتح؛ فهو لا يقبل القول بأن ما أسس على أرض فلسطين هو مجتمع يهودي متجانس تحكمه دولة عادية، وإنما هو كيان كائن لم تتحدد صفاته بعد. وهو مصطلح لا يتضمن سباً أو قذحاً، ولكنه محاولة جادة للابتعاد عن القوالب اللفظية الجاهزة التي تسقط في

العموميات. واستخدامه لا يعنى أن «الكيان الصهيونى» أقل قوة أو بطشاً أو وجوداً من الناحية العسكرية من «الدولة الصهيونية»، ولكن يعنى أن الكيان الصهيونى مثل جماعات المغول التى كانت فائضاً بشرياً ضخماً، قلقت به سهول منغوليا غير موجات متكررة، فاكسحت العالم الإسلامى وأسقطت الخلافة وهددت العالم المسيحى.

ويشيع فى الخطاب السياسى مصطلحا «الاعتدال» و«التطرف». والاعتدال السياسى يعنى أخذ موقف يتزع نحو المهادنة وتقديم التنازلات، فى سبيل تحقيق قدر من العدل والسلام. والتطرف السياسى أن يتمسك المرء بموقفه، ولا يقبل تقديم تنازلات بشأنه، بصرف النظر عن الأوضاع والملايسات المحيطة بالموقف.

وينعّب المسيرى إلى أن المصطلحين ليست لهما مقدرة تفسيرية عالية فى مجال السياسية والاقتصادية، إذ يتم استخدامهما بصورة فيها قدر كبير من السبولة وعدم التحديد، وهذا عائد إلى أن المرجعية الصهيونية والحد الأقصى الصهيونى والمسميات النهائية «تأسيس الدولة اليهودية الخالصة الخالية من العرب». أخفيت تماماً عن الأنظار، وتم إخفاؤها عن طريق استخدام الخطاب الصهيونى المراوغ. . ولذا نجد أن ما يوصف اليوم بأنه متطرف قد يوصف - هو نفسه - بالاعتدال فى يوم آخر!

ويؤكد المسيرى أن المرجعية النهائية للعقل الصهيونى هى الصيغة اليهودية الشاملة، المتمثلة بدولة وظيفية يقيمها الغرب ويدعمها، ويضمن لها البقاء لتقوم على خدمة مصالحه. وهى صيغة استعمارية استيطانية، تنفى العرب، وتُسقط فكرة العدل تماماً، وتستند إلى القوة الذاتية للصهاينة، وإلى الدعم الإمبريالى الغربى.

ومع هذا؛ فإن موقف الصهاينة على مستوى الممارسة اليومية يتباين بين الاعتدال والتطرف. وللوصول إلى نموذج تفسيرى يشير المسيرى إلى أن ثمة انفصالات بين إدراك الإنسان لواقعه، وبين استجابته لهذا الواقع وسلوكه فيه. فاستجابة الأفراد لواقعه لا تحددها مكونات هذا الواقع المادية فقط، وإنما يحددها مركّب هائل من العوامل النفسية والعصبية والتاريخية والثقافية وإدراك الآخر.

وفى حالة اتجاه موازين القوى لصالح العرب فإن ذلك يدعم الإدراك الواقعى عند

الصهاينة . أما في حالة اتجاه ميزان القوى لصالحهم ضد العرب ؛ فإن الموازين ستدعم الإدراك الصهيوني المتحيز ، وسيرى المستوطنون أن البنية الاستيطانية الإحلالية قد حققت لهم هدفهم ومستوى معيشياً مرتفعاً ، وسيساهم ذلك في تحويل الواقع التاريخي إلى شيء هامشي^١ باهت ، وتظهر على الشاشة صورة العربي الهامشي ثم الغائب ، ويتقوى البرنامج السياسي الصهيوني بوصفه مرشداً للتعامل مع الواقع .

ويمكن تفسير ذلك التطرف والاعتدال الصهيوني في ضوء احتمالين لا ثالث لهما ، فإن ظل العربي الحقيقي ساكناً دون أن يتحدى الرؤية أو موازين القوى ، أصبح من الممكن إظهار التسامح تجاهه ، ومنحه بعض الحقوق مثل الحكم الذاتي . أما إذا بدأ العربي الحقيقي بالتحرك لتأكيد حقوقه ، ورفض الهامشية المفروضة عليه ، وتحدى الرؤية الصهيونية ؛ فإنه يصبح خطراً حقيقياً من الضروري ضربه لتهميشه وتخطيمه ، ويصبح التسامح مرفوضاً . وكلما ازداد الاعتدال العربي زاد التطرف الصهيوني ، وزاد التمسك بالمستوطنات ، والعكس صحيح . فكلما زاد التطرف العربي ، أى المقاومة و«الحوار المسلح» ؛ ازداد الصهاينة «رشدًا» واستعداداً لتقبل فكرة السلام الذى يستند إلى العدل ، بدلاً من السلام على الطريقة الصهيونية !

وفى هذا العالم الذى لا يؤمن إلا بكل ما يُقاس بالحواس الخمس ، ولا يعترف بالحق والخير والعدل يؤكد المسيرى أنه لا بد من الضغط على حواس العدو الخمس ، حتى يعرف أن العربي الحقيقي ليس مجرد صورة باهتة فى وجدانه ، وإنما قوة واقعية يخسر كثيراً إن هو تجاهلها .

وفى استخدامه مصطلحات «الحوار» و«الحوار النقدي» و«الحوار المسلح» ، يبين المسيرى أن الحوار بين طرفين غير متفقين فى المطلقات والآراء والأطر المرجعية ، وكان أحدهما مكثف بذاته ، يُعدُّ أمراً مستحيلاً . وتسوء الأمور إذا كان الطرف الذى ينصب من نفسه مرجعية نهائية مطلقة مسلحاً برؤية نيتشوية داروينية تعتمد مبدأ البقاء للأصلح .

أما «الحوار المسلح» فينشأ عندما يقوم الطرف المظلوم بمقاومة الظالم ، ويُكحق به الأذى ، ويجعله يعمد التفكير فى ظلمه ، ليدرك أن رؤية الواقع ليست مطلقة ولا

نهائية، وحينئذ يبدأ إدراك ظلمه ويعدل موقفه. ومثال ذلك «الحوار المسلح» بين الفيتناميين والأمريكيين، إذ لم يتوقف الفيتناميون عن القتال إلا بعد انتهاء المفاوضات. وأيام الانتفاضة كان هناك «حوار مسلح» حقيقى بين المستوطنين الصهاينة والفلسطينيين، ولكنه توقف مع اتفاقية أوسلو*. وفى الجنوب اللبنانى ما يزال «الحوار المسلح» قائماً، وأجبرت المقاومة قادة إسرائيل على الاعتراف بالهزيمة والمطالبة بالانسحاب من جانب واحد**.

والصهيونية، بصفتها غزواً عسكرياً واقتصادياً وسياسياً للعالم العربى، تركز على المشروع والإجماع الصهيونيين المنطلقين من الصيغة الصهيونية الشاملة الموهدة، التى تفترض أن الجماعات اليهودية شعب له علاقة عضوية بأرض فلسطين، وأن علاقة شعب فلسطين بأرض أجداده علاقة عَرَضِيَّة واهية هامشية، ومن هنا تبرز عملية إبادته وطرده، ولكنها ليست غزواً تقليدياً، وإنما هى استعمار إحلالي يأخذ شكل دولة وظيفية.

وفى مصطلح «التحدى الحضارى الإسرائيلى» يَخْلُص المسيرى إلى القول بأن التحدى الحضارى للأمة التى أنجبت ابن خلدون والمتنبى والغزالى ينبغى أن يأتى من شعب أو حضارة أنتجت أرسطو وماركس مثلاً، وألا يهبط إلى مستوى بناء حضارى متخلف تسيطر عليه الأفكار الجيتوية، ويتزعمه بن جوريون الذى يحدد سياسة بلاده وتحركات جيشه حسب رؤى العهد القديم وأقوال التلمود وأساطير الأوّلين... بشرط أن يكونوا يهوداً!

وعند حديثه عن مصطلح الصهيونية كغزو ثقافى للعالم العربى يوجه المسيرى انتقاداً حاداً لأولئك العرب الذين يدعون إلى الاحتناء بإسرائيل فى كل شىء، حتى فى قيمهم الاجتماعية وأنماط سلوكهم. وقد ظهرت هذه الدعوة بصورة مباشرة وغير مباشرة، وازدادت جرأتها عقب اتفاقية كامب ديفيد عام ١٩٧٩.

* ولكنه استؤنف مجدداً منذ ٢٨ سبتمبر من عام ٢٠٠١م، ولا يزال مستمراً حتى اليوم فى انتفاضة الأقصى المباركة (للحرر).

** وقد تحقّق انسحاب الصهاينة للخرى. لهم بالطبع! من الجنوب اللبنانى، وذلك عام ٢٠٠٠م (للحرر).

ويعترف النظر عن الهزائم العسكرية التي لحقت بالعرب يرى المسيحي أن الخط الثقافي الصهيوني قد أتيحت له قناة جديدة، تمثل بقبول مصر الانفتاح الاقتصادي والثقافي على إسرائيل باتفاقية كامب ديفيد؛ إذ أن السلع الإسرائيلية تعمل في طياتها غمطاً للاستغلال وأسلوباً للحياة لم يختره العربي بمحض إرادته، أو نتيجة تطوره الطبيعي اقتصادياً واجتماعياً.

ومن أشد أخطار هذه الغزوات تهليده للمشروع الحضاري العربي، الذي بدأت مصر بتطبيقه في الستينيات ولم تنمه، والذي يقوم على اعتبار الوطن العربي وحدة سياسية وثقافية، وكان يمكن أن يؤدي في النهاية إلى تبلور موقف حضاري مستقل للعرب.

ومن شأن الانفتاح الثقافي لدولة عربية كمصر على إسرائيل أن يخلق عقبات تراكم مع الزمن في وجه التكامل الثقافي العربي، كالانحسار التدريجي للتوجه العربي نحو التعليم، أو كإهمال المتعمد لتعليم اللغة العربية والتاريخ العربي. والأخطر من ذلك أن يفقد العرب إلى الأبد الفرصة التي ما تزال متاحة لهم لاستلهام تراثهم الحى في بناء نمط جديد للحياة، يقوم على فلسفة ونظرة متميزة إلى الإله والكون والطبيعة والإنسان.

ويحذر المسيحي من القول بأن إسرائيل دولة صغيرة لا تشكل خطراً ثقافياً واقتصادياً على المنطقة، مذكراً بإنجلترا، تلك الجزيرة الصغيرة التي حكمت ذات أيام إمبراطورية لا تغرب عنها الشمس، وأثرت ثقافياً على الدول التي خضعت لها!



حول المصطلح الفلسفى فى الموسوعة

صلاح الدين عبد الحليم عبد الله *

اعتاد مؤرخو العلوم المختلفة أن يؤرخو لها باعتبار ما فيها من أفكار رئيسية، وما تتضمنه من قضايا مهمة، ومن قام باستخلاص هذه الأفكار وتمحيص تلك القضايا من أعلام مشهورين ومغمورين. وقد يضيفون إلى عملهم هذا - تنمة للفائدة أو توسعاً فى التفسير - ذكر بعض الظروف السياسية أو الأحوال الاجتماعية التى كانت ذاتة فى عصور نشأة وتطور هذه العلوم.

هناك، يعتقد المؤرخون أنهم قد تولوا كل ثغرة بما يلائمها من السداد. والحق الذى ليس فيه مرية ولا مراة أن هذه الطريقة فى التأريخ أفرزت من النقص بمقدار ما حققت من الإنجاز، لأنها ضربت صفحاً عن ثلاثة مجالات كان يجب أن تؤخذ فى الاعتبار لكى تتسم عملية التأريخ بالدقة:

١ - مشكلة الوثائق التى بُنيت عليها أوائل العلوم، لأنها بلا ريب تمثل البنية التحتية للأفكار الكبرى التى يعرف بها علم من العلوم، كما أنها تُظهر آخر الناهضين بذلك العلم على ما كان عليه أولهم، الأمر الذى يميز بالضرورة حجم ابتكاره من تقليده، كما يمكننا من رصد كم وكيف التطور الداخلى لعلم من العلوم.

٢ - مشكلة الشُّرَّاح والمعلقين، لأن هذه الشروح والتعليقات ربما داخلت النظريات الأصلية، فإذا ما جعلناها دُبرَ آذاننا أثناء عملية التأريخ، فلسوف نفتقر

* باحث يُعد لرسالة الدكتوراه فى الفلسفة الإسلامية، فى كلية دار العلوم - جامعة القاهرة.

إلى الدقة فى نسبة الأفكار إلى أصحابها، فقد نحكم لأحد المتقدمين بما أنتجه أحد المتأخرين، الأمر الذى سوف يملنا بصورة مشوهة لحالة علم معين فى عصر معين .

٣- مشكلة المصطلح، فليس من شك فى أن المصطلح ليس مجرد دال على مفهوم عام أو فكرة جزئية، بل هو على التحقيق جزء لا يتجزأ من تاريخ أى علم من العلوم، إذ أن العلاقة بين المصطلح ومدلوله لا يدخلها الاضطراب من أى باب من الأبواب .

ولأن المصطلح رهن بالمواضعة، فإنه يمكن أن يكون أوسع مجالاً حتى من اللغة المنطوقة والمكتوبة ذاتها، بحيث تصبح الإشارات ذاتها نوعاً من المصطلحات . بل إن من الجماعات الإنسانية جماعات تكاد تعتمد الإشارة مصدراً رئيسياً لفهم والإفهام، ومن هذه الجماعات، الهنود الحمر، الذين يقول عنهم دكتور فيشر :

«إذا التقيت بأحد الهنود الحمر وأردت أن أخاطبه بلغة الإشارات لأسأله : هل رأى ست عربات تجرها ثيران، ويصحبها ستة سائقين، منهم ثلاثة مكسيكيون وثلاثة أمريكيون، ويسير معهم واحد ممتط صهوة جواده . فأنى أشير إلى شخصه بيد للدلالة على كلمة (أنت)، ثم أشير إلى عينيه للدلالة على فعل (الرؤية)، ثم أبسط أصابع يدي اليمنى وسبابة يدي اليسرى للدلالة على عدد (ستة)، ثم أمثل صورة دائرة بالصاق نهايتى السبابتين والإبهامين أحدهما بالآخر، وأمد يدي إلى الأمام وأحركهما كما تتحرك عجلات العربى وهى تسير للدلالة على (العربى)، ثم أضع الكففين ممدودتين بجانب الجبهة عملاً قرن حيوان للدلالة على (الثور)، ثم أمد ثلاثة أصابع من يدي اليسرى وأضع يدي اليمنى تحت شفتى السفلى وأنحدر بها إلى صدرى (. . .) وأمسح جبتهى بيدي من اليمين إلى الشمال عملاً وجهاً شاحباً للدلالة على ثلاثة (أمريكيين)، ثم أرفع إصبعاً واحداً وأضع بعد ذلك سبابة اليسرى بين سبابة اليمنى ووسطها عملاً الراكب للدلالة على رجل واحد راكب حصاناً»^(١).

ويلاحظ فى لغة الإشارات هذه أنها من ناحية قد انتقلت من التعبير عن الأمور البسيطة إلى التعبير عن الموقف المركب، ولكنها من ناحية أخرى لا يمكنها أن تؤدى

(١) د. على عبد الواحد وافي، *غرائب النظم والفضائل والمفاهيم* - مكتبة مصر، القاهرة، ط سنة ١٩٨٤، ص ٢٣٦، ٢٣٧.

المعاني المجردة، تلك التى لا بد فيها من مفردات لغوية أخرى ذات دلالات محددة. ولا تكون الكلمة مصطلحاً حتى تحتاز مساحة من العمومية الفضفاضة إلى حيث يتم تخصيصها بجزئية معينة فى مجال معين، وهذا التخصيص راجع إلى مقدار من الاختيار. هذا الاختيار فى حد ذاته لا يخلو من دلالة؛ لأننا لا نستطيع أن نتصور أن هذه العلاقة إنما أقيمت على جسر من الحدس الفردى، بل هى بالأحرى اختيار يسفر عن موقف. وهذا الموقف إما أن يكون قيمياً، وإما أن يكون موضوعياً. أعنى أنه إما أن يكون قد تم لتأكيد قيمة أخلاقية ما، أو لأن السياق العام لمجمل التصورات يقتضيه.

ونضرب مثلاً للحالة الأولى ببعض مصطلحات الأديان. خذ مثلاً كلمة (وضوء)، هذا المصطلح يُطلق على عملية غسل بعض الأعضاء، لكن المجاز يتدخل ليضفى قيمة سماوية على هذا الفعل، لذلك اشتقوا له كلمة مأخوذة من الوضوء، أى البريق، وكأنك بهذا الغسل قد أصبحت بارق الأعضاء بما تمثّل فيك من الإيمان وما تتزكّ عليك من السكينة. كذلك كلمة زكاة، التى يعنى معناها اللغوى النمو والزيادة، وإنما هى على الصعيد الإجرائى إنقاص من مالك، فكأنه جعل الزمن وحدة متصلة، فراعى ما سيزيد فى مالك غداً بما ينقص منه اليوم. وكذلك كلمة قربان فى المسيحية؛ فإنها تُطلق على أفراس تؤكل بعد القداس، وأما فى الأصل؛ فالقربان ما تقدمه لا ما تأخذه، على حين تُطلق الكلمة هنا على ما تأخذه لا على ما تقدمه، فجاءت الكلمة مخالفة للإجراء لتعكس دلالة معينة داخل المسيحية نفسها، كأنك تتقرب هنا بما تأخذ لا بما تعطى. ويطول بنا الحديث لو عدّنا ضرب الأمثلة، ولكن حسبنا أن نقرر أنه ما من مصطلح إلا وله دلالة زائدة على دلالاته التى أقرتها المواضع.

أما القسم الثانى فشديد الوضوح فى المذاهب الفلسفية، لأن كل فيلسوف ليس له بُدٌّ من أن يحتك بتاريخ الاصطلاحات الفلسفية، إما على جهة التثبيت والإقرار أو على جهة النقد والإنكار. كما أنه ليس له بُدٌّ من أن يضع اصطلاحات جديدة تحمل ما عسى أن يبدع من أفكاره هو.

وقبل أن نتوسع في هذه النقطة، يجب أن نشير إلى أن الحضارة الإسلامية عنت بالمصطلح عناية خاصة، وسوف نوضح قيمة هذه العناية لاحقاً. ومن أشهر كتب الاصطلاحات عندنا: التعريفات للجرجاني، والمبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين للأمدى، ومفاتيح العلوم للخوارزمي، وكشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي. فضلاً عن فصول وردت في كتب اهتمت بتوضيح المصطلحات المختلفة في المجالات المختلفة. ففي مجال التصوف مثلاً أخذ الكلاباذي، ومن بعده القشيري والسراج وغيرهم، أنفسهم بتعريف بعض اصطلاحات الصوفية (كالحال والمقام والمريد... إلخ). كما أخذ الغزالي على عاتقه أن يلحق بكتابه معيار العلم قاموساً يوضح فيه معاني ألفاظ الفلاسفة والمناطق.

وخلاصة رأينا في هذا كله أنه نوع من الاجترار الذي يتضاءل فيه عمل الحاسة النقدية، سواء أكان ذلك لصالح ما تجرى عليه سنة الكلام العربي من حيث الصحة أولاً والفصاحة ثانياً، أم كان من حيث ما تتضمنه اصطلاحات الفلاسفة من مواقف ميتافيزيقية لا تكاد توافق أحكام الدين، أو بمعنى أدق، لا تكاد توافق مجمل التصورات الميتافيزيقية التي جاء بها الدين^(١).

أما في العالم الغربي قديماً وحديثاً فقد كانت ثمة عناية بالمصطلح، إما على جهة التوصيف أو على جهة النقد. والواقع أن الفلاسفة هم الذين اضطلعوا بهذه المهمة الشاقة؛ لأنه لم يكن لهم بُدٌّ من أن يضعوا الألفاظ على مواضعها من المعاني التي يريدون إثباتها أو تطويرها، أو التحفظ عليها أو نفيها.

(١) ونضرب مثلاً لهذا بما ذكره الغزالي في قائمة اصطلاحاته، ولنلاحظ بادئ ذي بدء أن الغزالي عقلية نقدية، وبالرغم من هذا فإنه أحياناً يأخذ بالمصطلحات على عواهنه دون أن يضعها تحت ما يلزمها من محل النقد والتمحيص. يقول الغزالي في مادة (اسفس) ومعناها المنصر: «هو الجسم الأول، الذي باجتماعه إلى أجسام أولى مخالفة له في النوع يُقال له اسفس، فلذلك قيل: إنه آخر ما ينتهي إليه تحلل الأجسام، فلا توجد عند الانقسام إليه قسمة إلا إلى أجزاء متشابهة». الغزالي، معيار العلم، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط ١٩٦٠، ص ٣٥١. فهل وعى الغزالي أن القول بمنصر لا ينحلُّ، أو جزء لا يتجزأ، يتضمن بالضرورة قولاً بقدم العالم بناءً على ما في بعض عناصر المادة من ثبات؟! ونحن لا نريد أن نتورط في هذه القضايا، فحسبنا أن نقرر أن الإسلاميين لم يعنوا بنقد المصطلحات قدر عنايتهم بوصفها أو التأريخ لها.

«لهذا السبب عُنى سقراط بتحديد معانى الألفاظ قبل استخدامها، حتى يمكن أن يتفاهم الجميع- العامة والفلاسفة، وإلا، فلن نتفق، ولن نُقام أنساق فلسفية واضحة تتوارثها الأجيال، فيضيفوا إليها أو يحذفوا منها أو يطوروها بحسب حاجة كل زمان. وكذلك عُنى أقراطيلوس بتحديد معانى الألفاظ، وهو اللبنة الأولى والنواة لعلم المصطلحات الفلسفية. ويعتبر أرسطو هو المؤسس الأول لهذا العلم، وقد خصص مقالة بأكملها فى كتابه ما بعد الطبيعة تسمى مقالة «الدلتا» للدراسة المصطلحات الخاصة بالفلسفة السابقة عليه وفلسفته كذلك، وكان عدد المصطلحات التى درسها ثلاثين مصطلحاً. وهكذا توالى الاهتمامات بتحديد المصطلحات الفلسفية، بل وتحديد معنى المصطلح الواحد الذى يرد فى سياقات متعددة ويقصد به معنى مختلف فى كل سياق»^(١).

ولئن كان الفلاسفة هم الذين بدأوا بتحديد عناصر هذه المشكلة- أعنى مشكلة المصطلح-؛ فقد أصبح عالمنا المعاصر يعرف علماً مستكمل الأركان يُقال له علم المصطلحية Terminology (إن كنا نقترح أن يسمى علم تاريخ وفلسفة المصطلح). وهذا العلم يبحث فى نقاط عديدة، منها وضع نظريات عامة فى الاصطلاح وتحديد التصور من حيث هو، والوقوف على العلاقات الكائنة بين التصورات، وتبيين الفرق بين الكلمة والمصطلح بناءً على انقسام الدلالة إلى عامة وخاصة ووضع جداول للمصطلحات- تعرف فى بعض الأبحاث الحديثة باسم المكانز المصطلحية^(٢). وما تزال المعجمات والموسوعات تتدفق، حاملةً اصطلاحات كل مجال على حدة^(٣).

وبالرغم من هذه الكثرة الكاثرة فى المعجمات والموسوعات؛ فإننا لم نزل رهن غيبوبة تغشّاتنا حيال موضوع المصطلح؛ لأنه لا طاقة لنا بأن نكون إيقاظاً بإزاء

(١) د. إبراهيم مصطفى إبراهيم، إشكالية المصطلح فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ضمن كتاب إشكالية المصطلح، الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة العلم والفلسفة، القاهرة، الكتاب الثالث، ص ١٣٥، ١٣٦.

(٢) د. محمد حلمى هُكَيْل، «أسس المصطلحية»، ضمن الكتاب المذكور سابقاً، ص ٣٠: ٣٦.

(٣) د. إبراهيم مصطفى إبراهيم: نفس المرجع السابق، ص ١٣٧: ١٣٩.

المصطلحات ما لم تكن عقولنا صريعة الفلق المعرفي؛ لأن كل مصطلح في حد ذاته هو صيغة مضغوطة مختزلة يستتر وراءها ركامٌ من الخبرات التي انتقلت من طور السذاجة إلى طور التماسك والصفَل.

خذ مثلاً مصطلح: Prosyllogism ومعناه قياس سابق (ما يجى أسبق في أقيسة القياس المركب)^(١). ألم تر أن صيغة كهذه ما كنا بالغيتها حتى نختار صيغاً أبسط، ثم صيغاً بسيطة. وغنى عن البيان أن صيغاً كهذه إنما هي دائرة مع الأفكار التي وضعت هذه الصيغ للتعبير عنها. فلا محيص إذن عن ذلك، أعني الدهشة التي يجب أن تأخذ بمجماع أذهاننا ما دمنا داخل عملية التفكير. وهل يمكن أن يوصف المشتغل بالفلسفة بأنه فيلسوف إلا حين يصبح رهنًا بهذه الدهشة المزمنة؟ بيد أن هذه الدهشة ليست مطلوبة لذاتها لتلاصيح حالة مرضية، بل هي مرحلة يجب أن تلحق بها مراحل أخرى، كالمراجعة والتفكيك وإعادة البناء وهذا كله لا يمكن أن يتم إلا من خلال عقلية كونية التصورات، قادرة على أن تجمع صغار الأفكار في نسقٍ كليٍّ متماسك الأبعاد، نسقٌ يُمكن، بما فيه من الجزئيات، من الوصول إلى مقدرة تفسيرية شاملة أو شبه شاملة^(٢).

ولا نحسبنا قادرين على أن نحدد مجريات المصطلح الفلسفي ومنطلقاته في موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية ما لم نلق الضوء على صاحبها الدكتور عبد الوهاب المسيري. فأعماله السابقة على الموسوعة تشير كلها إلى نقطة مركزية، هي تلك الحاسة التقديرية الحادة التي يتعامل بها مع حياته المعيشة، تمامًا كما يتعامل بها مع

(١) د. أبو العلا عفيفي وآخرون، مصطلحات الفلسفة، للجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، القاهرة، ١٩٦٤، ص ٧٨.

(٢) لقد أصاب الدكتور زكريا إبراهيم في قوله: «والفيلسوف العظيم إنما هو ذلك الذي ترتد إليه الإنسانية بين الحين والآخر، واثقة من أنها لا بد من أن تلقى عنده شهادة فكرية حية تجعل منه دائماً أبداً مفكراً عصرياً». ولهذا تكون خصوصية الفيلسوف سيّما في تجمع المفكرين المتأخرين حوله. د. زكريا إبراهيم، مشكلة الفلسفة، مكتبة مصر، بدون تاريخ، ص ١١. ومعنى ذلك أنه يجب أن تكون إحدى عينيه على الجزئيات، والأخرى على ما يتنظمها، بحيث يقدم لنا رؤية لا يجور ما فيها من الجفنة على ما فيها من الجدد.

قراءته. فالتناس والامكن والأشياء والعلاقات والأحداث، كل أولئك بالنسبة له موضع ملاحظة؛ لأنه يأخذ نفسه - ما استطاع إلى ذلك سبيلاً - بقراءة النماذج الكامنة وراء الأشخاص، والدلالات المخبوءة وراء الأحداث، هنالك يصبح الوعي يقظاً طيلة الوقت.

وقيمة أعمال المسيرى لا تكمن في وعيه اليقظ فقط، فهذه مجرد مرحلة قد يتوقف عندها كثير من الأفذاذ في شتى مجالات المعرفة. بل إن قيمته الكبرى تكمن في أنه يريد أن يجعل قُرَّاءه يترقُّون من مرحلة الوعي المتلقى إلى مرحلة إنتاج الوعي. أعنى أنه يحاول أن ينفث فيهم تلك المقدرة الخلاقة للوعي، لتجى أجيال تعمل بفلسفته وإن استغنت عنه هو شخصياً.

وبواكير أعمال الرجل تشهد له بهذه الحقيقة. ففي كتابه **الفردوس الأرضي** الصادر عام ١٩٧٩، يفاجئنا بمصطلحات ينحتها للدلالة على أفكار جديدة تهدم ما هو راسخ في وعي كثير منا عن العالمين الغربي والأمريكي. ومن هذه الاصطلاحات، مصطلح «البرجماتية التلمودية». فال معروف عن التلمود، كما تقول معجمات الأديان، أنه «النص الرئيسى لليهودية الربانية»، وهو تفسير واسع المجال للميشنا Mishna^(١).

والدكتور المسيرى يفاجئنا بمصطلح «البرجماتية التلمودية» للدلالة على أن هذا النص ليس دينياً فحسب، بل هو نواة لمنظومة دنيوية يمكن أن نفسر بها السلوك الصهيوني المعاصر وهو يجمع بينها وبين البرجماتية الأمريكية، من حيث إن كليهما لا تاريخية ولا أخلاقية. يقول د. المسيرى: «وهذه النزعة اللاتاريخية

(١) التلمود الفلسطيني أو المقدس تمت كتابته في نحو نهاية القرن الرابع الميلادي. أما التلمود البابلي، وهو الأكثر نفوذاً وأصالة لدى اليهودية المتأخرة من النسخة الفلسطينية، فقد تم تحقيقه في نهاية القرن الخامس الميلادي. وكلا التلمودين بالأرامية (اللغة اليهودية)، والتفسير الباقي للتلمود لا يغطي كل المراتب الستة للميشنا، بينما يفسر التلمود الفلسطيني ٣٩ من البحوث (البالغة ٦٣ بحثاً)، أما البابلي فيشرح ٣٧. والتلمود البابلي مع ذلك أطول بكثير، ومناقشته للقضايا واسعة النطاق. انظر: د. سهيل زكار، للمعجم الموسوعي للليتات في العالم، دار الكتاب العربي، دمشق ١٩٩٦، ٢٥٧/١.

اللاأخلاقية المثالية/ العملية، التي تسمى «البرجماتية»، و«الصهيونية» تظهر في صفحات كتاب البروفيسور البرجماتي الصهيوني كالتن المثاليون في مأزق، وهو في أول صفحة من صفحاته يذكر لنا قصة طريفة عن مهاجر يهودي من أصل عربي جعل يقبل البروفيسور عدة قُبلات متوالية، للدلالة على الزواج الكائن بين الأيديولوجيتين الصهيونية والأمريكية، قائلاً له: إن يهود الولايات المتحدة هم وسيلة الله التي أدت إلى خلاصه!^(١)

ويُعلق د. المسيري على هذا قائلاً: «يهود الولايات المتحدة إذن وتمويلهم للصهيونية هو البناء التحتي البرجماتي للبناء الفوقي التلمودي، لتخرج بُنية مدهشة تسمى صهيون، أو إسرائيل، أو إسرائيل، أو الدولة الصهيونية، أو مدينة إسرائيل، أو الدولة اليهودية، أو دولة اليهود، سمها ما شئت؛ فإن ما يهمنا هو تلاقى العقليتين»^(١).

والحق أن عناية المسيري بالمصطلح أخذت في الزيادة، لا على جهة الرصد والتاريخ، بل على جهة المراجعة والنقد. ويتضح هذا في المشروع الذي قام بتحريره تحت عنوان إشكالية التحيز. ذلك المشروع الذي واطأ فيه رهطاً من الباحثين على فكرة تساهم في خلق الوعي ثم تقدمه. ومؤدّى هذه الفكرة أنه ما من فكر ولا أطروحة إلا وهو صادر عن تحيزات ظاهرة أو كامنة، وأن الموضوعية والحياد مجرد وهم لا يكاد يتحقق. وفي هذا السياق يقدم لنا تصوراً موجزاً لما عسى أن يكمن وراء المصطلحات من فلسفة، خصوصاً حين يراد لهذه الفلسفة أن تتسم بطابع نقدي. وها هو ذا يقدم لنا القواعد التي تتعامل من خلالها مع المصطلح على النحو التالي:

(أ) سينع من كل هذا هيكل مصطلحي جديد. فثنائية الإنسان والطبيعة تعني بالضرورة فصل مصطلحات العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية، خصوصاً

(١) د. عبد الوهاب المسيري، الفردوس الأرضي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٩، ص ٤٧.

الاستعارات العضوية التي تفترض أن العالم كلُّه عُضْوٌ متماسك، الجزء فيه يذوب في الكل، والخاص في العام، ويفترض مركزية الطبيعة/ المادة.

ب) هدف البناء المصطلحي هو التركيب أساساً، وليس الدقة بالضرورة. والتركيب لا يعنى عدم الدقة، وإنما يعنى محاولة الإحاطة بأكبر عدد ممكن من مكونات ظاهرة لا يمكن ردها إلى قوانين المادة.

ج) لن يرفض المصطلح الجديد استخدام المجاز كوسيلة تعبيرية تحليلية مشروعة. فالمجاز ليس بمجرد زخرفة، وإنما هو لغة مركبة، طوّرها الإنسان ليدرك بها حالات إنسانية لا يمكن للغة الثرية العادية أن توصلها. وهو أمر على كل حال قائم بالفعل، فنحن حين نتحدث عن «الإنسان الاقتصادي» أو «رجل أوروبا المريض»؛ فإننا نستخدم استعارات تنسم بقدر من التركيب، من وجهة نظر صاحبها، وبمقدرتها التفسيرية للواقع.

د) من أهم الأشياء في البناء المصطلحي الجديد البحث عما أسماه المقولة الوسط. والمقولة الوسط تنبع من الإيمان بأن الواقع الذي يتعامل معه الإنسان واقع مركّب يشبه قَوْسَ قَرْحٍ، تتداخل فيه الألوان برغم استقلالها، ولا توجد له بداية حادة، ولا نهاية حادة، ولا حتى وسط مطلق (على الرغم من أنه يمكن افتراض وجودهما من الناحية التحليلية). ومع هذا توجد نقطة تركّز للظاهرة، يمكن أن يجتهد الإنسان في اكتشافها.

هـ) تحديد المستوى التعميمي للمصطلح ليتناسب والظاهرة. أما محاولة الوصول إلى أعلى مستويات التعميم دائماً؛ فهي تنتهى في عالم الجبر والهندسة والرياضة والأشياء.

و) يترتب على التغيرات السابقة فتح الباب لإدخال وحدات جديدة في التحليل تنبع من الرؤية الإسلامية والإيمانية، مثل اعتبار الأسرة وحدة سياسية لا تقل أهمية عن الدولة كوحدة تحليلية سائدة في العالم العربي، وهو ما يعطى أفقاً واسعة للتحليل. تبرز على سبيل المثال الدلالات الحضارية للانتفاضة

الفلسطينية التي وظّفت الأمسة لأغراض سياسية واقتصادية عند غياب الدولة الشرعية وهيمنة دولة استيطانية صهيونية^(١).

وعلى ضوء هذه القواعد ينقد المسيرى كثيراً من الألفاظ الشائعة ذات الأبعاد المتحيّزة^(٢).

وفي مقاله هاتان تفاحيان حمراوان لا يكتفى بمجرد الملاحظة الجزئية العرّضية التي تدل على تراوح الذهن بين الغفلة والانتباه، بل يجتهد في وضع قواعد يستطيع من خلالها سكّ المصطلحات في إطار يناسب خصوصيتنا الحضارية. ولعل من أهم أقواله في هذا الصدد قوله: «ومن أهم آليات التغلب على التحيز، محاولة الوصول إلى مصطلح أكثر عمومية من المصطلح الغربي، بحيث يصبح المصطلح الغربي عبارة عن مثال نسبي خاص، أو مجرد حالة لظاهرة إنسانية عامة. فمثلاً: بدلاً من الحديث عن الديمقراطية يمكن التحدث عن «آليات مشاركة الجماهير في صنع القرار». وما الديمقراطي، سوى أحد أشكالها، تماماً مثل «الشورى»، أو «اجتماعات مجالس شيوخ القبائل»، وهكذا. وبهذا يفقد المصطلح مركزته المعرفية الوهمية، ويصبح مجرد إحدى الشفرات التي يمكن فكّها عن طريق مصطلح أكثر عمومية، ويصبح مجرد جملة أو تركيبة لفظية داخل لغة إنسانية عامة. وهذه اللغة العامة - بالمناسبة - لم يتم اكتشافها. وعلى الرغم من أن بعض كتابتها من العالم الثالث؛ فإن غاذجها التحليلية ومصطلحاتها إما غريبة، أو متمركزة حول الغرب!»^(٣).

(١) د. عبد الوهاب المسيري، «فقه التحيز»، ضمن إشكالية التحيز، المعهد العالي للفكر الإسلامي، ط ٣/١٩٩٨، ص ١١٥، ١١٦.

(٢) ولنضرب مثلاً بمصطلح التقدم، الذي يعد صفة من صفات المدح عند أكثر الناس. فإنه يرى في هذا اللفظ من التحيزات الكامنة ما يجعله خطراً على امتنا من حيث هي أمة نامية. فالتقدم هنا ليس تقدماً ذاتياً، بل هو تقدم نحو الغرب باليات الغرب. يقول: «فتحن إن تحدثنا عن التقدم نكون قد تبينا استعارة تشبّه الحركة التاريخية بالخط المستقيم الذي يؤدي إلى نقطة، وتخلينا عن الأشكال الدائرية. كما أننا نكون قد أخفنا بفكرة التراكم الكمية، وأصدرنا حكماً قيمياً مسبقاً على القديم والجديد، بحيث يصبح الأول سلباً والثاني إيجابياً. كما أننا نكون قد قبلنا بالتغير والضرورة في كل المجالات كحقيقة نهائية وربما مطلقة». المرجع السابق، ص ٢٠.

(٣) د. عبد الوهاب المسيري، «فقه التحيز»، ص ٨٩.

ونحن نلاحظ من جهتنا أنه قد أفاد من هذا التصعيد في النظر إلى بعض الاصطلاحات الذائعة، نعتى الاصطلاحات التي أخذت على عواهنها من اللغات الأجنبية، دون النظر إلى مدى ما تشتمل عليه من دقة أو ترهل. وهو في هذا الإطار يطالب بأن نتفاعل مع مجتمعنا العربي، إما بأن نبعث كلمات قديمة منسية، أو ننحت مصطلحات جديدة: «وقد يكون من المفيد الإشارة إلى ضرورة اكتشاف المعجم العربي بكل إمكاناته اللفظية والصرفية والدلالية. فمثلاً يمكن بعث كلمات قديمة ضُمِرَتْ، مثل «العُمران» و«التراحم» للحدّث عن الاجتماع الإنساني. ويمكن اكتشاف كلمات جديدة مثل «دياجة» وهي كلمة قديمة لها ما يناظرها في المعاجم الغربية تصف مجموعة من المدلولات الهامة»^(١).

بهذه المفاهيم المركبة عن معنى الاصطلاح، وما يجب أن يتخذ حياله من الحذر، وعن ربط الأفكار الجزئية في سياق كُلِّ مُحْكَم-أقدم المسيرى على مشروعه الضخم، أعنى موسوعته التي سماها موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية. وقبل أن نتحدث عن المصطلح الفلسفي في هذه الموسوعة، نجب أن نميط اللثام عن حقيقة نعتقد أنها مهمة، هي أن هذه الموسوعة ما كان لها أن تقتصر على مجرد خلق رؤية جديدة لمجال الصهيونية واليهودية، بل إنها بالأحرى محاولة لتأسيس رؤية كونية شاملة اعتبرت اليهودية فيها محاولة تطبيقية، رؤية كونية شاملة تنهض على أساس من يقظة الوعي وانتباه الذهن إلى تلك الأمور، التي ربما عُدَّت في عقلنا الجمعي المعاصر مسلّمات أو جارية مجرى المسلّمات. ولعل هذا ما يفسر لنا اختفاء النقد اللاذع لليهود في الموسوعة^(٢).

وقبل التوغّل في المصطلحات الفلسفية، التي هي موضوع بحثنا هذا، يجب أن نبين بعض القواعد التي استند إليها المسيرى في التعامل مع المصطلح عموماً، وليس

(١) المرجع السابق، ص ٨٧.

(٢) فالرجل لم تلبسه عقاريت الخطابة التي تلبست مفكرينا فاتخذوا كتبهم منابر يخطبون من فوقها! فالقصد هنا ليس زيادة الكراهية ولا إزالتها، بل محاولة الفهم الصحيح. فهم كل مفردة في سياقها الحضاري الذي نشأت فيه. وليس من شك في أن هذه اليقظة قد انعكست على صياغة المصطلحات، التي قام باستخدامها، لتكون مدخلاً إلى الأفكار التي أراد تقريرها.

من شك في أنها سوف تطبق بنفس الدرجة على المصطلح الفلسفي . يقول : « كما أننا نتصور أن المصطلحات التي تستند إلى تجربتنا الحية تتضمن جوانب من الواقع أثر الغريبيون تجاهلها ، عن وعى أو عن غير وعى ، ولذا ستكون مصطلحاتنا أكثر تفسيرية . وكون مصطلحاتنا تعبر عن ذاتيتنا العربية الإسلامية لا يعنى بالضرورة أنها محصورة في هذه الذاتية لا تتجاوزها . ومن هنا يأتى إصرارنا على مقدرة هذه المصطلحات التفسيرية رغم أنها تنطلق من ذاتيتنا . وقد عبر كل هذا عن نفسه من خلال المصطلحات التي استخدمت في هذه الموسوعة»^(١) .

وانطلاقاً من هذه القاعدة ، التي سلك تقريرها ، يحاول المسيرى أن يضع المقابل لهذه الفكرة ، وهو علاقتنا بالمصطلحات المستوردة : « وهذه هي الإشكالية التي تواجهنا بخصوص المصطلحات المستخدمة في وصف الظواهر اليهودية والصهيونية . فقد تم سكها في العالم الغربي بعناية بالغة ، وهي مصطلحات تنبع من تجارب تاريخية ونماذج تحليلية ورؤى معرفية ، ووجهات نظر غربية وصهيونية متمركزة حول الذات الغربية واليهودية ، وتحتوى على تحيزات إنجليزية وإمبريالية وعرقية ، لا تشارك فيها . بل ترفضها . وهي تحيزات جعلت الدارسين الغربيين والصهاينة يضخمون كثيراً من جوانب بعض الظواهر ، ويهملون الجوانب الأخرى ، وجعلتهم يفترضون وجود وحدة حيث لا وحدة»^(٢) .

ولنضرب مثلاً لذلك باصطلاح ذائع في العالم الغربي وهو مصطلح «معاداة السامية Anti-Semitism» ، وهو مصطلح يعكس التحيزات العرقية والمركزية الغربية التي ترجمت نفسها إلى نظام تصنيفي (أرى / سامي) . والسامي بالنسبة للغرب هو اليهودي ، وهو ما لا يمكن أن يقبله أى دارس للتشكيل الحضارى السامي . « ومع هذا شاع المصطلح وسبب الخلل ، وقد أصبح المجال الدلالي لمصطلح «معاداة السامية» يشير إلى أى شيء ، ابتداءً من محاولة إبادة اليهود ،

(١) د. عبد الوهاب المسيرى ، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية ، دار الشروق ، ١٩٩٩ ، المجلد الأول ص ٤٥ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٢ .

وانتهاءً بالوقوف ضد إسرائيل بسبب سياستها القمعية ضد العرب، مروراً بإنكار الإبادة^(١).

والآن نستطيع أن نُقدم بشيء من الطمأنينة على بعض المصطلحات الفلسفية التي وردت في هذه الموسوعة، وهي تؤكد ما أسلفنا الإشارة إليه من تأسيس رؤية كونية.

بعض هذه المصطلحات خاص بالإنسان، وبعضها خاص بالعالم، وبعضها خاص بما وراء الطبيعة، ونظرة المسيرى للإنسان نظرة تنبع من صميم الحضارة العربية الإسلامية. فالجديد الذى يضيفه هنا ليس جديداً خلقياً، بل جديد استكشافياً. أى أنه لا يحاول وضع حقائق غريبة على الحدس المسلم، بل هو يعيد اكتشاف ما هو كامن فيما وراء الوعى العربى الإسلامى. وتلك الاستكشافات تنزع بالمفكر المسلم نحو الاتساق والتناسق، وتفرغه من تلك الازدواجية الحضارية الحادة التى يقع فيها حين يطالع شتى الفلسفات الإنسانية الغريبة وقد أسفرت عن نفسها مشروحة موضحة. . هنالك يصبح المثقف العربى المعاصر حائراً بين ما هو كامن داخل تفاصيل الدين والحضارة الإسلاميين، هذه يراها ويحس تفاصيلها وتلك يحسها ولا يعرف السبيل إليها. فعقله بما أدرك مائل إلى الأولى، وروحه بما تشعر تنزع نحو الثانية. والأولى تُكسبه يقيناً ذهنياً غير قادر على أن ينفث فى أنحائه الطمأنينة المطلوبة، والثانية تفتتح جوانبها بالطمأنينة، لكنها تفتقر إلى البرهنة. هناك يستبد به القلق المعرفى، والاضطراب الأنطولوجى، فيصبح عقله وإحساسه خطين متوازيين ولا سبيل إلى التقائهما.

ونحن نضرب مثلاً للقسم الأول الذى أشرنا إليه، وهو الخاص بالإنسان. فهو يقدم لنا الإنسان على أكثر من صعيد باعتبار الفلسفات التى تناولته. فهو يقدم لنا الإنسان الإقتصادى، والإنسان الإنسان (الجنس)، وهو يقصد به هنا ذلك الذى جعل حياته محور ارتكازه، أو بمعنى أدق هكذا نُصوِّر من قِبَل العلماء والفلاسفة الذين أبوا إلا أن يروه فى سياق حياته المادية.

(١) المرجع السابق، ص ٤٢.

١- الإنسان الاقتصادي، والإنسان الجسماني (الجنسي) :

أولاً، الإنسان الاقتصادي : إنسان آدم سميث الذي تحركه الدوافع الاقتصادية والرغبة في تحقيق الربح والقوة، وإنسان ماركس المحكوم بعلاقات الإنتاج. وهو يعبر عن مبدأ المنفعة، بحيث لا يعرف الإنسان سوى صالحه الاقتصادي، ولذا فهو إنسان يتسم بالتشوف والإنتاج وحب التراكم. وهو إنسان متحرر تماماً من القيمة، ودوافعه الأساسية اقتصادية بسيطة، وتحركه القوانين الاقتصادية وتحكمه حمايتها. إنسان لا يتنمى إلى حضارة بعينها وإنما يتنمى إلى عالم الاقتصاد العام. وهو لا يعرف الخصوصية، ولا الكرامة، ولا الأهداف السامية التي تتجاوز الحركة الاقتصادية.

ثانياً، الإنسان الجسماني (الجنسي) : إنسان فرويد وبافلوف الذي تحركه دوافعه الجنسية وغدده وجهازه العصبي، وهو بعيد عن مبدأ اللذة ولا يعرف سوى متعته ولذته. إنسان الاستهلاك والترف والتبذير، إنسان فرويد والسلوكيين، هو إنسان أحادي البعد، خاضع للمحتميات الغريزية، متجرد من القيمة، لا يتجاوز قوانين الحركة^(١).

٢- الإنسان الإنسان، والإنسان الرباني :

ذلك هو الإنسان الذي تقتسمه السماء والأرض، بمعنى أنه ليس بادئاً من ذاته ولا متهاً إليها، ولا محسوباً عليها إلا بمقدار. بل هو بالأحرى بادي فمته إلى عنصر متجاوز للمادة والطبيعة، قادر على أن يخلق داخل الإنسان وحوله عالماً يتناغم فيه التاريخ والغد، ومسئولية خاصة نتجت من استخلافه على هذه الأرض.

والمسيرى يتكلم عن ذلك الإنسان بين هاتين النزعتين، النزعة التي يسميها جنينية، والأخرى التي يسميها ربانية: «نذهب إلى أن الإنسان تتنازعه نزعتان كامتان فيه: النزعة الجنينية نحو إزالة الحلود، والحيز الإنساني، والهوية الإنسانية، والذات المتعينة، ومحو الذاكرة التاريخية، والذويان في الطبيعة/المادة، والهروب من المسئولية

(١) المرجع السابق، ص ٧٦.

الأخلاقية، والمقدرة على التجاوز، من ناحية، ومن ناحية أخرى التزعة الربانية نحو تجاوز الطبيعة/ المادة، وتقبل الحدود والمسئولية وعبء الوعي، وتأكيد الهوية الإنسانية وتركيبيتها. والتزعة الربانية تعبير عن وجود عنصر غير مادي غير طبيعي داخل الإنسان، وهو عنصر لا يمكن رده إلى الطبيعة/ المادة. نسميه «القيس الإلهي»، وهو ذلك النور الذي يبثه الإله الواحد المتجاوز في صدور الناس (بل في الكون بأسره)؛ فيمنحه تركيبته اللامتناهية، ويولد في الإنسان العقل الذي يدرك من خلاله أنه ليس ياله، وأنه ليس الكل، وأنه مكلف بحمل الأمانة، وأن عليه أعباء أخلاقية وإنسانية تشكل حدوداً وإطاراً له^(١).

وغنى عن البيان أن الإنسان بكل تصنيفيه اللذين أشرنا إليهما إنما هو نتاج مبادئ قائمة على تحريكه ودفعه، أو إن شئت فقل: منطلقات كامنة تبدأ من لدنها عملية تفاعله مع العالم. وعلاقة الإنسان بالعالم كعلاقته بالله تعالى تماماً، من حيث إن كلتا العلاقتين مثار تساؤل عن البدء والتمهي والتفاصيل الكثيرة بين هذين الحدين. ولما كان من الفلاسفة من أرادوا أن يطرحوا حلاً غنوصياً لمثلث الإنسان والإله والعالم، بحيث جعلوا الثلاثة كلاً واحداً، ولما كان المسيرى ينطلق من أصولية إسلامية تتمركز حول الثنائية القائمة على الممارسة، بعيداً عن الحلول والاتحاد. فإنه يعالج هذه النقطة الحساسة معالجة تستنهض روح التفكير الأصولي وجدلية العقل المعاصر. بيد أنه يبدأ بهذه المعالجة من خلال مجموعة من المصطلحات ذات الحقل الدلالي المتداخل، وكأن التفريق بين الأفكار المختلفة لا يمكن أن يتم إلا بالتحديد الدقيق للمصطلح. وما هو يعرض لمصطلحات مثل:

- ١ - «الحلولية infusion».
- ٢ - «وَحْدَةُ الوجود pantheism».
- ٣ - «الكُمون immanence».
- ٤ - «الباطن والباطنية esotiric» (ولها ترجمات عديدة باللغة الإنجليزية مثل: «الغنى intrinsic»، و«جزء لا يتجزأ immanent»، و«كامن»).

(١) المرجع السابق، ص ٨١.

- ٥ - «المحايشة immanence» .
- ٦ - «الاتحاد union» .
- ٧ - «الفناء annihilation» .
- ٨ - «الفيضانية emanatism» .
- ٩ - «التجسد incarnation» .
- ١٠ - «النفسانية الشاملة pansychism» .
- ١١ - «المبدأ الحيوى animism» .
- ١٢ - «إسقاط الصفات الإنسانية على كل الكائنات anthropomorphism» .
- ١٣ - «الماكروكوزم (الكون الأكبر)، والميكروكوزم (الكون الأصغر) macrocosm and microcosm»^(١) .

وبالرغم من أن هذه المصطلحات تبدو فى شكلها الخارجى ذات مغزى إيمانى؛ لأنها لا بد أن تفترض وجود الله بشكل أو بآخر، أقول: بالرغم من هذا، فإن المسيرى يراها ذات اتجاه إلحادى عميق؛ إذ أن العبرة هاهنا ليست بمحض القول بوجود الله، بل لا بد من تعيين مكانه وفاعليته. فإله أرسطو - أو بعبارة أخرى «محركه الأول» - يخالف إله اليهود ذا النزعة المادية، وهو يخالف إله النصرانى ذا الأقانيم الثلاثة، وهو يخالف إله المسلمين على ما نصَّ عليه القرآن.

والمسيرى يشرح طبيعة تعامله مع هذه المصطلحات متداخلة الدلالة قائلاً: «يلاحظ أن الحقل الدلالى لكل هذه المصطلحات يفترض أن التنوع والثنائيات (خالق/ مخلوق - مطلق/ نسبى - كلى/ جزئى - جوهرى/ عرضى - روحى/ مادى - ظاهر/ باطن - داخل/ خارج) أمور تنتمى إلى عالم الظاهر. وما يحدث أن طرفى الثنائية يتصلان ثم يمتزجان، ويفنى أحدهما فى الآخر ويذوب، حتى يكون كلاً واحداً عضوياً، لدرجة يستحيل معها التمييز بينهما، فيختفى الحيز الإنسانى ثم الحيز الطبيعى (الناجمان عن انفصال الخالق عن المخلوق)، ويظهر فى العالم جوهر واحد فيصبح عالماً واحدياً. أى أن الحلولية هى تعبير عن النزعة الجينية فى

(١) المرجع السابق، ص ١٨١ .

الإنسان، مقابل النزعة الربانية نحو قبول الحدود والتركيب والثباتية والمقدرة على التجاوز^(١).

وفيما يتعلق بالحلولية الكمونية يفاجئنا المسيرى بفكرة تحليلية جديدة. فالذائع الشائع عن العلمانية أنها فصل الدين عن الدولة، أو فصل العلم عن الدين. والذين يبحثون في تاريخها يقولون إنها نتاج عصر النهضة Renaissance، ومعنى ذلك أنها فكرة جماهيرية تستند في فعاليتها إلى حماس الجماهير، كما تستند في أساسها إلى ازدهار الفلسفة المادية. كمادية فيورباخ على سبيل المثال.. وما أحسب أن أحداً حاول أن يربطها ببعض الفلسفات الميتافيزيقية القديمة، وذلك على التحقيق هو ما اضطلع المسيرى بإثباته والإلحاح عليه. ولنلاحظ أنه لم يستخدم لفظة العلمانية فقط، بل أضاف إليها وصفاً آخر هو كلمة الشاملة. بيد أننا نؤكد فكرة بالغة الأهمية في هذا الصدد، هي أن المسيرى رأى أن وَحْدَةَ الوجود المادية هي في حقيقتها تكملة لَوَحْدَةِ الوجود الروحية. ومعنى هذا أن المصطلحات المسوقة للفرقة لن تكون ذات معنى ما دام هناك ترابط بنائى بين هاتين المرحلتين، بوصفهما تعبيراً عن فكرة واحدة تتمدد ثم تدت مختلفه داخل الظروف التى تطرح فيها.

هكذا يصبح من غير المستغرب أن يصف المسيرى العلمانية بأنها ضرب من ضروب الغنوصية gnosticism، وفى ذلك يقول: «وعلى المستوى التاريخى يُلاحظ أن عمليات العلمنة عادةً ما تسبقها مرحلة يسود فيها الفكر الحلولى الكمونى الروحى، ثم يصبح فكراً حلولياً كمونياً مادياً، أى علمانياً. ولعل أهم أشكال الحلولى الواحدية هي الغنوصية، التى نذهب إلى أنها خطابٌ فلسفى (معرفى أخلاقى) واحدى كمونى، استمر عبر مئات السنين وتبدى من خلال عدة فلسفات وأنساق معرفية ودينية، من أهمها: القبالة اللوربانية، وأفكار غلاة المتصوفة والباطنية، وفلسفات إسمينوزا وهيجل ونيتشه، وأخيراً. العلمانية الشاملة المادية الحديثة، التى هي فلسفة غنوصية وشكل من أشكال الحلول.

(١) المرجع السابق، ص ١٨١، ١٨٢.

وهكذا، فإن الغنوصية كانت وَحْدَة وجود واحدية روحية، وأصبحت عبر مسار التاريخ وَحْدَة وجود واحدية مادية، إلى أن انتهى بها الأمر إلى السيطرة على العالم بأسره بعد تدويل المنظومة العلمانية من خلال التشكيل الإمبريالي الغربي. ويمكن القول بأن وَحْدَة الوجود الروحية كانت هي الشكل الأكثر شيوعاً حتى القرن الثامن عشر، وأن الشكل الآخر (وَحْدَة الوجود المادية، أي العلمانية الشاملة) هو الشكل الغالب الآن^(١).

ولكن إن كانت الحلولية الكمونية هي ذلك الأساس الذي انبنت عليه العلمانية الشاملة، بوصفها أي الحلولية - نزعة إلحادية؛ فما عسى أن يكون التفاعل بينهما وبين فكرة التوحيد كما هي معروفة في الإسلام أو في اليهودية؟ هذا ما يجيب عنه المسيرى، مؤكداً ما أسلفنا الإشارة إليه من أن العبرة ليست في الاعتراف بالألوهية من حيث هي، أو بإله واحد لا اثنين. بل العبرة بالمكان والمكانة والفعالية. وليس المقصود بالمكان، بطبيعة الحال، ما يتبادر إلى أذهاننا من معاني التحيز والجسمية، بل المقصود التركيز على العلاقات بينه وبين مخلوقاته. من هنا؛ فإن المسيرى لم يتخذ بوجود الوحدّة في الطرفين، بل راح يُفرّق بينهما على أساس من الفكرتين نفسيهما: «نرى أن ثمة تضاداً بين التوحيد والحلولية الكمونية. فالتوحيد هو الإيمان بإله واحد، قادر فاعل عادل، قائم بذاته، واجب الوجود، مُنزّه عن الطبيعة والتاريخ والإنسان، بائن عن خلقه، مغاير للحوادث، فهو مركز الكون، المفارق له، الذي يمنحه التماسك. وهو لأنه مفارق للكون يخلق حيزاً إنسانياً وحيزاً طبيعياً، الأمر الذي يمنح الإنسان الاستقلال عن سائر الموجودات، والمقدرة على الاختيار وعلى تجاوز عالمه المادي وذاته الطبيعية المادية. أما الحلولية الكمونية فهي، كما أسلفنا، الإيمان بإله حال كامن في الطبيعة والإنسان والتاريخ، أي أن مركز الكون كامن فيه. وهو بحلوله هذا يلغى أي حيز، إنسانياً كان أم طبيعياً. ومن ثمّ فإن التوحيد هو عكس الحلولية الكمونية. كما نرى أن ثمة علاقة وثيقة بين الحلولية الكمونية والعلمانية (المادية). فالعلمانية رؤية واحدية مادية (وَحْدَة وجود مادية)

(١) المرجع السابق، ص ١٩٧.

تدور في إطار المرجعية الكامنة المادية . كما أن تصاعد معدلات الحلولية الكمونية يعني تزايد محاولة تفسير الكون في إطار القوانين الكامنة فيه ، دون الالتفات إلى أية قوانين خارجة عنه متجاوزة له ، وهذا يعني تصاعد معدلات العلمنة والترشيد ، وتزايد هيمنة الوأحدية المادية . ويمكننا قراءة تاريخ الفلسفة الغربية باعتباره تاريخ صراع بين رؤية إيمانية تؤمن بتجاوز الإله والإنسان عالم الطبيعة من جهة ، ومن جهة أخرى رؤية حلولية كمونية (أساساً مادية) ترى أن الإله كامن في الطبيعة (أى الطبيعة/ المادة) ، وأن الإنسان جزء لا يتجزأ منها (ومن ثم فهو إنسان طبيعي - مادي غير قادر على تجاوزها) . وفي داخل الرؤية الحلولية الكمونية نفسها ينشأ صراع بين التمرکز حول الذات (وإنكار الكون وتآليه الإنسان) ، والتمرکز حول الموضوع (وتآليه الكون وإنكار الإنسان) في مرحلة الثنائية الصلبة ، ويُحسَم الصراع لصالح التمرکز حول الموضوع وتآليه الكون^(١) .



وقبيل خاتمة هذا البحث نحب أن نشير إلى نقطتين بالغتي الأهمية ، إحداهما تتعلق بتحليل جوانب حساسة داخل الوضع الراهن الذي تعيشه هذه الأمة ، والأخرى تتعلق بالوجود الإنساني من حيث هو .

فالتى تتعلق بالوضع الراهن هي نقطة العلمانية ، تلك التى شاعت على السنة المثقفين حتى عُدَّت من أليات ثقافتهم ، وهى خطوة على تاريخ الازدواجية ما دام المثقف لا يأخذ إلا بجانب واحد منها .

والمسيرى فى هذا الإطار يُفرِّق بين نوعين من العلمانية على جهة تحديد المصطلح ، توضيحاً للغة التفاهم وتقريباً لأفكار المختلفين ؛ إذ لا شك فى أن أول خطوة للتقارب هى تحديد معانى الألفاظ التى تتفاهم بها . . ولهذا نراه يُفرِّق بين نوعين من العلمانية هما : العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة .

(١) المرجع السابق، ص ١٩٨ .

فالعلمانية الجزئية هي: «رؤية جزئية للواقع (برجمانية- إجرائية) لا تتعامل مع الأبعاد الكلية والنهاية (المعرفية)، ومن ثمَّ لا تتسم بالشمول»^(١).

وأما العلمانية الشاملة فهي رؤية متماسكة الأبعاد، رؤية تضطلع بتفسير العالم ككل، وتصلح لأن تكون فلسفة قائمة بذاتها. فهي في حقيقتها «رؤية شاملة للواقع ذات بُعد معرفي (كلى ونهائي)»، تحاول بكل صرامة تحديد علاقة الدين والمطلقات والماورائيات (المتافيزيقية) بكل مجالات الحياة. فإما أن تُنكر وجودها تماماً في أسوأ حال، أو تهتمُّشها في أحسنها، وترى العالم باعتباره مادياً زمانياً، كل ما فيه في حالة حركة، ومن ثمَّ؟ فهو نسبي. وتتفرع عن هذه الرؤية منظومات معرفية (الحواس والواقع المادي مصدر المعرفة) وأخلاقية (المعرفة المادية هي المصدر الوحيد للأخلاق)، وتاريخية (التاريخ يتبع مساراً واحداً، وإن اتبع مسارات مختلفة فإنه سيؤدى في نهاية الأمر إلى نفس النقطة النهائية!)^(٢).

وأما الفكرة الدائرة مع الوجود الإنساني من حيث هو، فهي فكرة النماذج. والنماذج اصطلاح ركَّز عليه المسيرى لتبيين المثل الإدراكية العليا التى تختلف من فرد إلى فرد داخل الأمة الواحدة، كما تختلف من أمة إلى أمة، كما تختلف من عصر إلى عصر. فما من مدرك إلا ووراءه نموذج أعلى يقوم بإفرازه. وهذا النموذج الأعلى ليس نوعاً واحداً، كما أن علاقته بالذهن ليست واحدة. ولما كان الخوض في هذه النظرية ليس من عملنا الآن؛ فسوف نكتفى بتبيين المصطلح من حيث هو مصطلح، أعنى بقطع النظر عن التفريعات التى تلزم عنه، والنتائج التى تترتب عليه.

«كلمة «نموذج» كلمة معرَّبة، كما جاء فى معاجم اللغة، من كلمة «نموده» الفارسية، وجمعها «نمودجات» و«نماذج». ونموذج البناء هو نسخة مُبسَّطة مجردة من بناء، ومن ثمَّ فهو يحتوى على العناصر الأساسية للبناء، ولكنه يختلف عن الأصل. وقد استُعملت هذه الكلمة فى اللغة العربية، وتُستخدم للإشارة إلى

(١) المرجع السابق، ص ٢٠٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٠٩، ٢١٠.

«النموذج» بوصفه أداة تحليلية ونسقاً كامناً، يدرك الناس من خلاله واقعهم ويتعاملون معه ويصوغونه. والنموذج بنية فكرية تصورية يُجرِّدها العقل الإنساني من كمٍّ هائل من العلاقات والتفاصيل، فيختار بعضها ثم يُرتبها ترتيباً خاصاً، أو يُنسّقها تنسيقاً خاصاً، بحيث تصبح مترابطة بعضها ببعض ترابطاً يتميز بالاعتماد المتبادل، وتشكل وحدة متماسكة يُقال لها أحياناً «عضوية»^(١).

وإذا كانت الأفكار هي التي تملأ المصطلحات، فلا عجب أن نرى المسيرى قد وضع لتنوعات النماذج المختلفة أسماءً بمقدار الفعالية الخاصة لكل نوع، وهو يقسمها أكثر من تقسيم بناءً على اعتبارات مختلفة. فمن حيث وعى صاحب النموذج بالنموذج أو عدم وعيه، ينقسم النموذج إلى: نموذج تحليلي، ونموذج إدراكي.

فالنموذج التحليلي «يتسم بأن من يستخدمه واع به تمام الوعي؛ إذ يقوم الباحث بصياغة النموذج بشكل واع لرصد وتحليل الظواهر. ومثل هذا النموذج عادةً ما يتسم بقدر عالٍ من التكامل والاتساق المنطقي الداخلي. وعادةً ما يحاول الباحث صاحب النموذج أن يوضح للمتلقي مسلّماته الكلية الكامنة. لكن وعى صاحب النموذج التحليلي بنموذجه لا يعنى أنه قد نفّض تحيزاته عن نفسه تماماً، فهو ولا شك يخضع لنفوذ النموذج الإدراكي الذي ورثه عن مجتمعه وبيئته. ويمكن أحياناً أن يكون النموذج التحليلي هو ذاته النموذج الإدراكي»^(٢).

أما «النموذج الإدراكي الكامن» غير الواعي فهو في مقابل النموذج التحليلي الواعي (والمتاليات المثالية المفترضة)، وهو النموذج الذي يوجّه سلوك الناس، ويشكّل رؤيتهم للكون، دون أن يعوا وجوده»^(٣).

وثمة اعتبار آخر يمكن على أساسه تصنيف النماذج، وهو اعتبار اليقين والاحتمال. فعلى هذا الأساس يمكن تصنيف النماذج إلى: نماذج مستقرة، ونماذج

(١) المرجع السابق، ص ١٠٧.

(٢) المرجع السابق، ص ١٣٣.

(٣) المرجع السابق، ص ١٣٣.

احتمالية. فالنماذج المستقرة «هى تلك التى تم تجربتها، واكتسبت قدراً معقولاً من اليقينية، فهى «نماذج تفسيرية مستقرة»^(١). أما النماذج الاحتمالية «فهى لا تزال فَرْضية مفتوحة، تحاول أن ترصد ما هو كامن لثرى: أيتقل من عالم الإمكان إلى عالم التحقق أم لا. كما أنها محاولة لرصد ما هو مجهول لثرى: أهو بالفعل، أم هو مجرد وهم. . . فهى «نماذج تفسيرية احتمالية»^(٢).

وثمة اعتبار ثالث يمكن على أساسه تقسيم النماذج، وهو مدى التفكيك والتركيب اللذين عليهما تشبيد النموذج. وهو بهذا الاعتبار ينقسم إلى: نموذج تفكيكى، ونموذج تأسيسى. فالأول يعنى أن «التجريد يمكن أن يكون تفكيكاً بدون تركيب». أما الثانى فيمكن أن يكون «تفكيكاً ثم تركيباً على أسس جديدة. وفى هذه الحالة، يمكن القول بأن النموذج لم يكشف بتحليل الواقع أو النص من خلال المسلمات القائمة، وإنما أعاد التفسير من خلال مسلمات ورؤية جديدة»^(٣).

وتتوالى الاعتبارات التى بمقتضاها يمكن تقسيم النماذج. فعلى أساس الافتتاح والانغلاق تنتقسم النماذج إلى: نموذج مغلق، ونموذج مفتوح.

وبناءً على مدى ما فى النموذج من بساطة أو تركيب، ينقسم إلى: نموذج اختزالى، ونموذج مركب.

ولا شك فى أن لعنصرى الزمان والمكان أثراً فى إحداث نوع من التقسيم، فهو بهذا الاعتبار يصنف النموذج إلى: تعاقبى؛ إن كان عنصرا الزمان والمكان واضحين فيه، وتزامنى؛ إذا ركز على البنية وحدها دون التعاقب التاريخى^(٤).

ويطول بنا الحديث لو ذهبنا نعلدّد الأسس التى يتعلدّد بناءً عليها تصنيف النماذج، ولكن حسبنا أن نقرر أن منها ما هو كامن فى الذهن نفسه، ومنها ما هو كامن فى النموذج المستخلص، ومنها ما هو كامن فى العالم الذى يتم استخلاص النموذج منه.

(١) المرجع السابق، ص ١٣٣.

(٢) المرجع السابق، ص ١٣٣.

(٣) المرجع السابق، ص ١٣٣.

(٤) المرجع السابق، ص ١٣٤.

على كل حال ، نحن نعتقد أن بحثًا كهذا ليس إلا بوصلةً تشير إلى الطريق ،
وهيئات أن تصبح البوصلة طريقًا ! أو بعبارة أخرى إن الذي سوف يطلع على هذا
البحث سوف يلوح له بريق الدقة التي يتمتع بها المصطلح في الموسوعة .

أما المصطلح نفسه فهو يحتاج إلى معاشنة أطول ، فمن الممكن الاستفادة من هذه
المصطلحات الواردة في الموسوعة لبناء فلسفة جديدة على أسس جديدة . كما أنه
من الممكن الاستفادة منها في العلوم الاجتماعية ، بحيث يمكننا أن نستفيد من طبيعة
النماذج العليا في تغيير بعض المناحي الجامدة التي تتسم بها دراسة علوم الاجتماع
في بلدنا . ومهما يكن من شيء فنحن ننصح بشيئين متضادين يتعلقان بهذه
الموسوعة على العموم ، وبموضوع المصطلح على الخصوص :

أحدهما : عدم التسرع بالافتتان بالأفكار النظرية والمصطلحات الواردة في هذه
الموسوعة . والثاني : عدم التسرع برفض ما جاء فيها بحجة أنها لا تعزف على ذلك
الوتر الحماسي الذي يُراد به بعث الأمة من رقَدتها من حينٍ إلى حين !



الموسوعة: البنية والمنهج

فؤاد قنديل *

لا أجد مفراً من الإقرار فى البداية بأن موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية للمفكر العربى الكبير الدكتور عبد الوهاب المسيرى إنجاز معرفى غير تقليدى، ونَسَقُ عربى من أنساق المرجعية العلمية التأسيسية، يقتضى النظر إليه واستقباله على نحو غير تقليدى، يتواءم والقوانين والأطر المنهجية التى وضعها المؤلف لعمله.

كما يتعين أيضاً فى البداية الاعتراف بأن الموسوعة إبداع فكرى وعلمى أصيل، وهى تكاد تقف وحدها وسط كل ما سبقها من المؤلفات، التى سارت فى هذا الاتجاه، إلا أنها فى الأغلب - مع خالص التقدير لأصحابها - تندرج تحت ما يمكن أن يسمى مقاربات أو تحرشات، أو تأملات غير منغمسة ولا متورطة! أو لعلها فى أحسن الأحوال دراسات علمية تفصيلية، أقصى طموحها أن ترصد ملامح أو شرائح بعينها. وظل الموضوع الشائك يتضخم كل يوم وهو يُمْنى نفسه بدراسة شاملة ومتعمقة، تنهض بمهمة تقديم قاعدة بيانات ومعلومات ورؤى صحيحة إلى حد كبير، يمكن أن تعين فى ترشيد النظر وتصحيح سُبُل التعامل مع ظاهرة سرطانية، هى الكيان الصهيونى، الذى أصبح قدراً مقدوراً علينا مواجهته بكل ما غللك من طاقات وإمكانات. . وهى بلا حدود.

إن مطالعة السطور التالية تكشف - بكل تواضع - مدى التوفيق والفلاح اللذين رافقا

* كاتب وروائى مصرى - عضو مجلس إدارة اتحاد الكتاب المصريين -

الاحتضان العلمى الدافئ، لكم كبير من المفاهيم والمصطلحات والمعلومات والإشكاليات، وضمتها بحلق فى منظومة بنائية متماسكة. ولعلّ لا أقع فى شبهة المجاملة أو المبالغة إذا قلت إنها واحدة من أهم مطبوعات النصف الثانى من القرن العشرين على صعيد النشر العلمى العربى، وقد جاءت فى موعدها، ولا يبقى لكى تحقّق أهدافها إلا أن تلتقى بقارئها فى الوقت المناسب، والألّا يكتفى البعض بوضعها زينة على أرفف المكتبات، أو الاقتصار على الفخر باقتنائها. وهى قادرة على أن تنفس بقوة فى صدور وعقول رواد المكتبات العامة والجامعية والمدرسية، وبيوت وقصور الثقافة، ومكتبات مراكز الشباب. ولعل وقوع العيون عليها، ومصافحة العقول لها، وملاحة أفكارها- يكون ذا تأثير عميق يدفع إلى توضيح الصورة، وتاصيل الإشكاليات، وفرض الاشتباك بين العديد من القضايا الملتبسة؛ حتى يتعرف المواطن العربى على طبيعة المحصلة الأخيرة والمشهد برّمته للمستوطن اليهودى الصهيونى، الذى يقع بدمامته وشرسته وأطماعه كالخنجر فى قلب العالم العربى.

إن نظرنا إلى هذه الموسوعة من حيث البنية والمنهجُ تشكل إجمالاً من مجموعة من الملاحظات التى أتاحها التأمل الأركى أو الابتدائى، وأحسب أنه ليس الأخير؛ فقد يُتاح فى فرص قادمة مزيد من الاقتراب والنفوذ فى عمق النسيج العلمى الذى يؤكد من الإرهاصات الأولية، بما لا يدع مجالاً لأدنى شك، أن الهيكلية الموسوعية ليست فقط فى المنهج والبناء، لكن ثمة دلالات كثيرة تشير إلى تسلل هذه المنهجية إلى الاختيارات وعرض المفاهيم والإشكاليات، والوقفات التى تتمهل هنا وتهرول هناك، وكذلك أسلوب العرض لمواد بعينها. ومن ثمّ؛ فبالاستطاعة القول دون تردد إن هناك منهجية ظاهرة ومنهجية باطنة، وكناتهما من نبع واحد، ويتسقان اتساقاً تكاملياً عضوياً، أسهم فى نظم «الهارمونية» الموسوعية.

ومع ذلك فمن المحتمل ألا يقبل بعض الباحثين التصميم الجديد للموسوعة الذى يبدو على غير ما عهدوا، وهذه مسألة لا تدعو للانزعاج، لأنها استقبالية طبيعى لدى قلة، بسبب الجدة والاختلاف اللذين جاءا ثمرة لإقدام المؤلف على وضع تصميم، ارتأه أكثر ملاءمة لموضوعه، يتجاوز الشكل التقليدى. ونأمل أن

تتيح أية وجهة نظر متباينة الفرصة للنقاش والمداورة، لا للرفض والهدم، فالعمل الكبير الذى بين أيدينا يتطلب سعة الصدر، مع إجراء قياس دقيق لمدى الانسجام بين البناء والمحتوى، وقدرة هذا البناء وفاعليته، وكذلك احترام مبدأ تقويم النتائج العلمية للموسوعة، وفى مقدمتها: فتح الآفاق، واحتواء الموضوع، وطرح عناصره بجسارة تفكيكية ملفتة، وعمق النظرات التحليلية والفلسفية فى إطار من الحيطة والموضوعية . . . وغير ذلك من المحاصيل الثقافية التى يندر أن تجنيها من أغلب ما يصنفه المؤلف العربى .



* تنتمى هذه الموسوعة إلى الطبقة الرابعة من التشكيل الهرمى للموسوعات . وتقع الطبقة الأولى منه فى القاعدة، وهى تضم دوائر المعارف الشاملة . والثانية تحتوى الموسوعات الفنية والتنوعية، مثل الموسوعة الفلسفية أو الطبية أو الإسلامية . أما الثالثة - وهى أكثر تخصصاً - فتضم الموسوعات الفرعية من المجال العلمى، فهناك فى الفلسفة موسوعة لفلسفة الجمال أو فلسفة الأخلاق أو الفن، وفى مجال الطب موسوعة للجراحة أو للعظام، وفى القانون هناك موسوعة القانون الدولى أو الجنائى، أما فى مجال السياسة فيفترض وجود موسوعات للأحزاب، أو للمذاهب السياسية، أو للمشكلات الدولية والكيانات العنصرية . . . إلخ .

وتأتى هذه الموسوعة لتأخذ مكانها فى الطبقة الرابعة، إذ تتناول موضوع «اليهودية والصهيونية» بوصفه فرعاً من أحد رؤوس الموضوعات فى المجال السياسى . وهذا يعنى اضطلاع المؤلف بمهمة مواصلة الحفر العميق فى جيولوجيا الموسوعات . وهو ما يتواءم وينبثق من مشروعه الكبير الذى بدأ مبكراً، ومضى يصعد ويتكاثر متنامياً، حتى اكتمل أو كاد فى هذه الثمرة . . . دون أن نصادر على المستقبل الذى لا يُغلق أبداً . وفى الوقت الذى يشى فيه هذا العمل بالزعة الوطنية ؛ فإنه يدل على الوعى بروح العصر، والقناعة المستقرة، والإيمان المتجذر بأهمية الموضوع، والاستعداد الخالص لتحمل تبعات إنجازاه، وهى ليست قليلة ولا محدودة .

* تقديم الموسوعة على هذا النحو يؤكد انطلاقتها من رؤية فكرية ثابتة، إذ أدرك

المؤلف أن من اليسير على أى مفكر أو باحث وضع كتاب أو اثنين أو ثلاثة يتناول فيها جانباً من الموضوع بعد آخر، لكن الكتاب مهما اشتبك مع ما بعده سيظل منفصلاً عنه . وهو يتخى ويستهدف تشكيل معمار فكرى وعلمى متكامل، تلنجم فيه عناصره، وتطرح فيه أسبابه وإشكالياته ونتائجه وأعلامه . فلو أصدر بدلاً عن هذه الموسوعة عشرين كتاباً، فإنها هى الأكبر ولا شك بحكم طبيعتها وإمكاناتها، وهل العلاقة بين مُلأكَ عمارة مثل العلاقة التى بين ساكنى نفس العدد فى فيلات أو شقق متفرقة؟! ذلك لأن ما يتحقق للكتب على كثرتها لن يتساوى مع ما للموسوعة من أثر متكامل ومنسجم، وهل الصخرات الكثيرة الصغيرة كالصخرة الضخمة؟

• تتكون الموسوعة من ثمانية مجلدات: الأول يتضمن الإطار النظرى، ثم ثلاثة مجلدات للجماعات اليهودية (الإشكاليات، والوضع الحديث، والتواريخ)، أما الخامس فعن اليهودية (المفاهيم والفرق)، والسادس عن «الصهيونية»، والسابع عن «إسرائيل»، والثامن للفهارس .

ولعل القارئ المدقق بإمكانه أن يدرك أن احتواء موضوع اليهودية والصهيونية فى سبعة مجلدات وتوزيع موادها على النحو الدقيق، جاء ثمرة ناضجة لمعايشة تقرب من ربع قرن، وبوسعنا أن نتصور الموسوعة جسداً إنسانياً توفرت له الأعضاء والأجهزة المختلفة لينبض ويتحرك، ويعيش ويتكاثر ويؤثر، فهناك الذراعان (المجلد الأول والثامن)، أما الجماعات اليهودية فهى فى القلب إذ تشغل المجلدات الثانى والثالث والرابع، أما الخامس ففيه الصدر (اليهودية)، ثم الرأس (الصهيونية) فى المجلد السادس، أما الساقان اللذان يمشيان ويركضان بالجسد كله فى المجلد السابع، حيث نلتقى بإسرائيل المستوطن الصهيونى .

وكان طبيعياً أن تشغل الجماعات اليهودية ثلاثة مجلدات، أى ما يقرب من نصف الموسوعة، لأنها الأكبر حجماً بالفعل والأخطر أثراً، وهى فى زعمى البؤر التى تخَلَّت بداخلها وفى دفة أوكارها الصهيونية . وما دمتا قد تصورنا القضية برمتها جسداً ؟ فلا ريب أن توزيعه على المجلدات كان موفقاً إلى حد كبير، وأعتقد أنه سوف يكون غاية فى التوفيق إذا كان وضع الجماعات اليهودية فى المجلدات

الثلاثة تم بعكس ما هو موزع بالفعل (الإشكاليات، الوضع الحديث، والتواريخ) فتبدأ بالتواريخ وموضعها المجلد الثاني، ثم الوضع الحديث فالإشكاليات فى الثالث والرابع . وإن كنت أعترف بأن الدكتور المسيرى قد اتخذ لنفسه منهجاً ثابتاً فى عرض كل القضايا، يتوخى فيه البدء بالإشكاليات ثم بقية المفاهيم والجزئيات، لكن دعواه لا تنقض خططه بقدر ما تسعى للوصول إلى بناء أكثر تماسكاً، يُفضى بعضه إلى بعض منطقياً وتاريخياً .

* أغلب الموسوعات تلتزم بالترتيب الألفبائى، أما الموسوعة فهى مرتبة موضوعياً، بحيث يمكن قراءة أحد أجزائها أو مجلداتها باعتباره كتاباً مستقلاً إلى حد كبير، أو قراءتها كلها ككتاب كبير مكون من أجزاء . وزيادة فى الخدمة الموسوعية فقد ألحق بها فهرس ألفبائى بعنوانين المداخل والأبواب وكذلك الأجزاء، باللغتين العربية والإنجليزية .

والسؤال الذى يفرض نفسه بقوة من الصفحات الأولى : لماذا تم إعداد الموسوعة بالنظام الموضوعى؟ أهو لمجرد الاختلاف عن النهج السائد فى كل الموسوعات تقريباً، أم أن هناك مبرراً علمياً حتم هذا «التصميم المعمارى» لها؟

وأعترف أننى لم أستسغ فى البداية الترتيب الموضوعى، وبقي أياماً عقبة فى طريق بحثى فيها وسباحتى فى بحارها، إلا أننى بعد عدة محاولات أيقنت أن هناك مبررين على الأقل دفعا للكاتب لاختيار ذلك الترتيب الموضوعى :

أولاهما : أن الموسوعات العادية تتضمن مجموعات كبيرة من العناصر المعرفية يحددها المساهمون فى كل مجال أو علم، وهى المراد تغطيتها وتوفير مواد مكتوبة عنها، ومن ثمَّ يمكن السيطرة عليها . فضلاً عن أن الخطط العامة لها أصبحت مستقرة عبر عشرات السنين التى تراكمت خلالها المعرفة الموسوعية، ناهيك عن أن الموسوعات العادية الشاملة خاصة ليست فيها فرصة لإبداء الآراء، وإنما هى معلوماتية صرفة، ومن ثمَّ فالأداء الآلى هو فى الأغلب الأسلوب السائد فى تحرير وتبويب هذه الموسوعات . أما الموسوعة فطبيعة الموضوع جعلت العمل فيها كالسير فى درب غير معبد ولا محدد، ويبدو كالبحث عن خيمة فى صحراء شاسعة، ولا يتضح أى

طريق إلى الخيمة، متعرج أو مستقيم، إلى اليمين أو اليسار، ما المعالم المفضية إلى الخيمة؟ ليس غير بضع نخلات وعدد من الآبار المتناثرة هنا وهناك!

لذلك مضى صاحب الموسوعة يتلّسّ بدأب طريقه فى هذه المساحة الشاسعة، يحدّد رؤوس موضوعاته، ومنها إلى التعريفات الكبيرة ثم الصغيرة، وكل ما له علاقة من قريب أو بعيد. وقد يقول قائل: إن المراجع متوافرة، ولا يضرب المؤلف فى ييذاء. فأقول: إنها بالقطع متوافرة، لكن أكثرها مشكوك فيه بين تعصب الغرب لصالح الظاهرة، وتهجم العرب عليها. ما بين نظرة وكتابات الغرب التى ترى فى اليهود ضحايا ومعذبين فى الأرض دائماً، وبين نظرة وكتابات المؤلفين العرب الذى يحاربون العدو على الورق، تعويضاً عن تقاعس الجيوش عن حربهم وإزاحتهم عن الأرض التى جثموا عليها، لا يودون أن يدعوا شبراً واحداً منها لأصحابها. ولا بد أن هذه النظرات المتحيزة سوف تنصرف قليلاً أو كثيراً فى طبيعة مصادرها، وتأويل الأسباب والمواقف لحساب ما تعتقد كل منها، وفى خدمة ما تريد تركه من تأثير. ولذلك كان على المؤلف أن يتشكك فى أغلب ما اطّلع عليه، ويستشعر حاجته للتححيص المرجعى، أو الاعتماد على فكره وعلمه وحُدسه ومنطقه لضبط هذا التححيص. وهكذا لم تكن هناك معلومات جاهزة يُراد تجميعها فى موسوعة، وكانت طبيعة الموضوع وماضيه التراكمى المحدود، والمشكوك فيه أحياناً وظروف البحث فيه -هى التى دفعته لاختيار الترتيب الموضوعى.

ثانياً: أدرك المؤلف النابه بحسّه الثقافى والنقدى أن المواطن العربى إزاء هذا الموضوع يعانى من نقص معلوماتى كبير، والأفكار الأساسية متضاربة لديه. ولذلك أيقن أنه ربما لا يمتلك الوعى بالمدخل التى يريد أن يبحث عنها، وربما نبتت فى رأسه مسألة، أو ثار سؤال، أو أمسك بطرف قضية، أو أراد البحث عن شخصية. فإمكانه الدخول عن طريق الفهرس الألفبائى ليعثر على مادته المحددة. لكنه فى الوقت نفسه سوف يجد نفسه فى وسط حقل معرفى كامل، وكأنه عرف الطريق إلى مدخل المدينة، وفيها سوف يجد المنظومة الثقافية المتماثلة من الناحية الموضوعية.

فهو إذا أراد أن يبحث عن «موسى» استعان بالآلفبائى فوجده فى ص ١٣٨ من

المجلد الرابع، لكنه يجد نفسه فى حقل معلوماتى باسم «عصر الآباء» الذى يضم موسى، ومعه إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب ويوسف وهارون وعيسو. وإذا سأل عن «يوم كيور»، الذى عبّرت فيه قواتنا الباسلة قناة السويس، واخترقت وحطمت الخطط الأسطورية، خط بارليف الحصين، فسوف يجده بالألفبائى فى ص ٢٦٥ من المجلد الخامس، إلا أنه سيجد نفسه فى حقل معرفى كبير يحمل عنوان «الأعياد اليهودية»، التى ما كان له أن يعرفها إلا إذا كان يعرف أسمائها من قبل ويبحث عنها بأسمائها الأصلية والبديلة والمتوقعة.

كيف يتسنى لشخص مهما كان علمه، أن يصل إلى طبيعة التقويم اليهودى ونظامه، وأسماء الشهور: نيسان، إيار، سيفان، تموز، أف، إيلول، تشرى؟ هل يستطيع الباحث أن يعرف الشهر اليهودى الثامن أو التاسع؟ هو إذن لكى يبحث عنه، يجب أن يعرفه أولاً، يجب أن يعرف مثلاً أن بقية الشهور هى: حشوان، كسليف، تيفت، شفاط، آذار. وسوف يعرف إضافة إلى ذلك الأعياد وأسماءها بالعبرية، ودلالة كل منها ويوم الاحتفال به بالتقويم الميلادى، وطقوس هذه الأعياد مثل: سدر، خبز الفطير، الميمونة، الفصح، التدشين، السوكاه، تшлиخ، الذكرى، القمر، بهجة التوراة... إلخ. ويكفى هذا الدور الذى يقوم به الترتيب الموضوعى ليعلى من شأن الموسوعة، ويذكرنا بفضل الباحث العلامة واضح هذا المصنف الحبيب.

* يمثل الثبت التاريخى لأهم الأحداث العالمية عبر التاريخ (بداية من عام ٤٠٠٠ ق.م وحتى عام الإصدار) إضافة غاية فى الأهمية، وتزيد من قيمة الموسوعة المرجعية، خاصة وأن أكثر الأحداث يخص اليهود كما يخص العالم العربى.

* كان من الطبيعى أن تكون هناك مساحة للتعريف بالمفاهيم والمصطلحات الأساسية، لكن الحماس الزائد جعلها تتكرر أو تكاد فى الجزء الخاص بالفردات، فمعظم ما ورد فى تعريف المفاهيم بالمجلد الثامن، كانت الإشارة قد سبقت إليه مع بعض الاختلاف زيادة أو نقصاً فى تعريف المفاهيم ضمن الإطار النظرى، وأملنا

إعادة النظر فى هذين الجزئين عند الإقدام على تنفيذ الطبعة الثانية، ونقله جميعه إلى المجلد الأول.

* اضطر المؤلف إلى استخدام كلمة «آليات» للموسوعة بدلاً من «نظام الدخول» أو «منهج البحث فى الموسوعة»؛ لأن الموسوعات جميعها تقريباً لها منهج واحد أو آلية واحدة، واستخدام الآليات كان مطلوباً بسبب تعدد المناظير والأبواب والمداخل. فالمجلدات تنقسم إلى أجزاء، والأجزاء إلى أبواب، والأبواب إلى مداخل رئيسية، التى تنحلُّ إلى مداخل فرعية، وكل مدخل مرتب حسب ارتباط مفاهيمه بالمفهوم الأساسى، ثم المنظمات والجماعات والكيانات المؤسسية إن وجدت، تليها أسماء الأعلام، حيث يوضع الاسم بالنسق العربى التقليدى مثل مناحم ييجين، فى حين يكون البحث عنه فى الفهرس الألفبائى باسم العائلة أو الشهرة (ييجين).

واحتاج واضح الموسوعة إلى هذه الآليات بسبب التصميم ذاته، الذى اعتمد الترتيب الموضوعى، وتوفير الحقول أو الجزر المعرفية المتجاورة والملتحمة. ولم يكن بحاجة إلى تلك الآليات لو كان نظام الدخول تقليدياً، حسب الحرف الأول، الذى يصبح هو سيد الموسوعة، والذى لا يسمح فى مجاورته مادة مع مادة بأى نوع من العلاقة بين المادتين. مثال ذلك (بندقية، مدينة. بندقية، سلاح. صفارة، صقر، صفر. صفراء، صفصاف. صفية، صوف... إلخ). هذا، وقد لوحظ أن كل مدخل هو وحدة مستقلة قائمة بذاتها، وإن كانت تنتمى إلى مدخل أكبر منها، يضمها وغيرها من المداخل الصغيرة.

* مجهود مضاعف دفعت إليه الرغبة فى تزويد الموسوعة بفهرس ألفبائى إنجليزى، وهو لم يأت ترجمة للفهرس الألفبائى العربى، وإنما تم بجهد مستقل تماماً، وكان من المتوقع أن ترد جميع أسماء الأعلام - شخصية كانت أو جغرافية، علمية أو تاريخية - فى الفهرس الإنجليزى كما فى الفهرس العربى. ورغم أن التطابق بين الأبجديتين من الناحية الصوتية وبما كان متحققاً إلى حد كبير، إلا أن ذلك لم يتم بصورة متقاربة؛ لأن ترتيب الحروف فى الأبجديتين يختلف، فضلاً عن رسم الحروف الدال على الصوت الذى يتبدل أحياناً. ومن ثم فقد حدث تغير

كبير فى أعمال الفهرسة بين الإنجليزية والعربية . وفى كل الأحوال نفترض أن الألفبائية العربية تمت أولاً ، استخلاصاً من الفهرسة الموضوعية ، وتعيراً عنها .

ولا ينبغي أن نهمل الإشارة إلى أن البحث فى الأبجديتين يتم ، فيما يختص بالأعلام ، اعتماداً على اسم العائلة أو اسم الشهرة ، فمارتن هايدجر ، نبحت عنه فى باب الهاء فى العربية أو H فى الإنجليزية . وهربرت سبنسر ، نبحت عنه فى السين فى العربية أو S فى الإنجليزية .

ولا يخفى على القارئ الكريم أن ترتيب الأسماء فى الألفبائية العربية يختلف عن ترتيبها فى الألفبائية الإنجليزية ، ففى الترتيب العربى يأتى إدموند Edmond قبل بنيامين Beniamin ، ويحدث العكس فى الإنجليزية ؛ لأن الحرف الأول فى بنيامين يسبق الحرف الأول فى إدموند فى الترتيب الأبجدى الإنجليزي .

كما أن كثيراً من الأسماء ربما لا يعثر عليها القارئ فى نفس المقابل الصوتى المتوقع بداهةً ، لأن الأساس فى المسألة يرتبط بصورة الحرف الأول فى الإنجليزية ومفردات «الألف» العربية . مثلاً يمكن أن تتوزع بعض الأسماء فى الإنجليزية على أربعة حروف حسب تشكيلها ونطقها بالعربية ، فهناك أ ، إ ، ومن ثمَّ يمكن أن نلتبس ذلك فى حروف A, O, E, I ، ولذلك لا ندهش إذا وجدنا أن محتويات حرف الألف ثلاثة أضعاف المفردات الموجودة فى الـ A على الأقل .

ومثل ذلك يقال عن حرف الباء ، فما يرد بها من أسماء يمكن أن يوزَّع على حرفين B, P ، ومثله يصدق على حرف الكاف العربى حيث يوزَّع ما فيه من أسماء على K, C ، والفهرس العربى بشكل عام يتضمن نحو ألفين وستمائة مفردة ، ويتضمن الإنجليزي تقريباً نفس العدد .

* نعود فنؤكد عدم تقليدية هذه الموسوعة ، التى تفرَّدت بأسلوب جديد فى تشكيل وصياغة العناوين ، ومن حقنا إبداء تحفظنا عليه . إذ أنه من البدهى الذى لم يعد محلَّ جدال أو حتى تجريب وتطوير أن العنوان ، مثل الاسم ، عبارة عن رمز فى أغلب الأحوال ، وهو اختزال دقيق ورشيق لمنظومة إبداعية أو فكرية أو علمية . . فرواية من

ماتى صفحة ويزيد يمكن أن تحمل عنواناً مثل الأيام أو عودة الروح أو قتليل أم هاشم أو الأفيال أو أولاد حاورتا، أو الجريمة والعقاب، أو الحرب والسلام. وفي العلوم هناك النسبية والقيمتو ثانية، وأصل الأنواع. وفي المذاهب الاقتصادية والساسية: الديمقراطية- الماركسية- الليبرالية- الراديكالية. ويمكن أن تضاف كلمة إلى الكلمة الأصلية للتحديد، وقد تضاف ثالثة لتحديد أكثر، وليس إلى أبعد من ذلك يمضى المفكرون والباحثون فى عنوانه كتبهم أو أجزاءها أو فصول من أجزاءها.

وإذا كانت الموسوعات العادية تعتمد فى صياغة العناوين على مفردة أو اثنتين أو أكثر، إذا كان اسم منظمة أو دولة نامية معروفة بضخامة الاسم، فلا بأس أن يجد القارئ فى الموسوعات ذات البنية الموضوعية مداخل من قبيل:

- صهيونية أثرياء الغرب اليهود المندمجين.
- الصهيونية ذات الدياجات المسيحية.
- اللغات السرية لبعض الجماعات اليهودية السرية.
- هجرات أعضاء الجماعات اليهودية فى العصر الحديث.
- اليهود بوصفهم كلاً متماسكاً.
- لكن الذى يصعب تقبله هو وجود عناوين أو مداخل إنشائية أو صفية مثل:
- إحساس اليهودى الدائم بالنفى الأزلى ورغبته الثابتة فى العودة.
- ضبط المستوى التحليلى للنموذج حسب نوعية الظاهرة موضع الدراسة.
- العقد الصامت بين الحضارة الغربية والحركة الصهيونية بشأن يهود العالم.
- فى التحليل الأخير/ فى نهاية الأمر والمطاف/ إن هو إلا.

ربما تكون الدقة المفرطة هى الدافع الذى يعرّص المؤلف على بذل أكبر جهد ممكن، واستنفار الطاقات اللغوية المحتشدة لديه، لتوفير كم كبير من الألفاظ وتشكيلها فى صياغة جامعة مانعة. كما يقول المناطقة- تجمع كل أفراد النوع وتحول دون دخول غيره معه. أى أنها تهدف إلى أن تحتوى كل ما يتعين أن ينضوى تحتها، وترفض ما عداه بكل وضوح وحسم.

لكننى أحسب أن هذه الدقة الزائدة- ولسنا ضدها بالقطع- قد تضافرت مع الثروة

اللفظية لدى المؤلف لتوفير مناخ من الإنشائية والسردية، خاصةً في عناوين المداخل الرئيسية والفرعية، وزادت معها مساحات التفاصيل اللفظية. أو لنقل «المقطورات» اللفظية!.. وغلبت على الجانب المعلوماتي، كما أثرت على رشاقة الموسوعة.

فالرغبة في الدقة استدرجت ثروة المؤلف اللفظية، وأنتجت لنا في النهاية عناوين تحاول أن تحتوى المتن وتشتمل عليه، حتى لا تكاد تترك له شيئاً يكشفه.

من ذلك ما جاء بالمجلد الثالث ص ٣٩٧، عنوان فرعى هو: «إيادة وتفكيك الإنسان كإمكانية كامنة في الحضارة الغربية الحديثة»، لماذا لم يكتب العنوان بأن يكون «إيادة وتفكيك الإنسان في الغرب»؟!

وفي المجلد الثالث ص ٥٢٢ عنوان فرعى هو: «أهم المراكز ومعاهد البحوث والمكتبات المعنية بشئون أعضاء الجماعات اليهودية في الولايات المتحدة وإنجلترا وفرنسا»، لماذا لم يكن: «المراكز المعنية بشئون اليهود»؟! وفي المادة المعرفية نفسها نثر على التفاصيل والمواقف والأدوار والإشكاليات.

في المجلد الثاني ص ٤٤٧ الإجابة تأتي في العنوان قبل الموضوع: «سنة ملايين يهودي: عدد ضحايا الإبادة النازية لليهود أوروبا». ولنا أن نتخيل التشويق والإثارة والموضوعية، لو خلا العنوان من الكلمات الثلاثة الأولى!

شبيه بذلك العنوان التالي الذي ورد في المجلد الثاني ص ٣٨: «العجز اليهودي (بسبب انعدام السيادة وعدم المشاركة في السلطة)»، وبمنهجية معاكسة للمثال السابق حيث يأتي السؤال الذي تقديره: ما سبب، ثم العنوان: العجز اليهودي؟ والإجابة تقول: السبب هو انعدام السيادة، أو ربما العكس: إن انعدام السيادة وعدم المشاركة في السلطة كانا تعبيراً عن أو نتيجة للعجز اليهودي.

والدقة المفرطة تفضي أحياناً إلى التزيُّد من ذلك، مثلاً العنوان القاتل: «في التحليل الأخير/ في نهاية الأمر والمطاف/ إن هو إلا»، وهو ترجمة لعبارة إنجليزية تقول In the last Analysis it is nothing but. ويمكننا أن نستخلص من ذلك علة أمور:

أولاً: أن هذا العنوان الذى ورد بالموسوعة هو فى الأصل عبارة . ثانياً: بعض العبارات تصلح أن تكون عناوين ، مثل : أرض بلا شعب لشعب بلا أرض ، لكن ذلك أمر فى الأغلب نادر وغير دقيق من الوجهة المنطقية والعملية . ثالثاً : أن الترجمة العربية حملت فى بطنها مولوداً جديداً هو : «فى نهاية الأمر والمطاف» فى حين لم يحدث مثل ذلك مع العبارة السابقة عليها فى نفس الصفحة ، وهى التى تقول : «كلُّ الأمور نسبية» (All things are reletive) .

لقد بدت لى الموسوعة كسيدة أنيقة جداً ، ترتدى ثوباً فضفاضاً تتلى منه الكثير من الذبول ، وقد أدت هذه الذبول إلى تشتيت النظر عن قِوام السيدة وجمالها ، ولابد من إعادة النظر فى تشذيب هذه الذبول ، أو بمعنى أدق إزالة الترهّل النسبى فى صياغة العناوين .

✽ ليس من شك فى صدق العنوان الفرعى للموسوعة ، وهو الذى يشير إلى أنها «نموذج تفسيرى جديد» ، أى رؤية جديدة للأحداث والمعلومات بشكل أكثر تفصيلاً من المعتاد ، وهى رؤية يُحسب لها أنها فى أغلب ما عرضته حرصت على أن تكون متخلّصة من الدونية والخضوع لمنظومة الأداء الغربى المتعصّب . فهى تعيد من جديد فهم وتحليل واستيعاب المقولات الغربية ، التى يتم التكريس لها لتستقر وتحفر لنفسها - لفظاً ودلالة - نهراً عميقاً فى الفكر والوجدان العالميين على اعتبار أن كل ما يصدر باسم الصهيونية - سواء كان حقاً أو باطلاً - إن هو إلا حقائق ، بل مقدسات لا يجوز المساس بها أو محاولة الاقتراب منها بالدرس والمناقشة .

كما نلاحظ بوضوح حرص المؤلف على تجنب المبالغة فى التهويل من شأن العدو الصهيونى ، وهى محاولة تجعلنا ندرك الواقع المحيط على نحو صحيح ومنطقى ودقيق ، متجاوزاً أحادية النظرة ، والتعامل مع المفردات الدولية المختلفة على أساس أنها كيانات معقدة ومركبة ، دون الاستئمان للمقولات المختزلة التى تقع غالباً فى مستنقع التعميم والأفكار المتكسّسة سابقة التجهيز .

وقد نتج عن الإيمان الكامل بالدور التفسيرى للموسوعة ، وفى الوقت ذاته حرصها على الحيطة والموضوعية ، عدم اعتماد كل المصطلحات المنقولة عن البحوث والدراسات العربية والاستسلام لصياغاتها ، خاصةً وأنها تسم للأسف إما بالضدية

الزائدة، وتغلفها نغمة رفض الآخر تجاوزاً مع الغضب العربى إزاء ما تعرضت له الأمة على أيدى العصابات الصهيونية، أو ترجمة المصطلحات الأجنبية المستخدمة فى حقل الدراسات المعنية باليهودية، وهى فى معظمها تجسيد للتحيزات الصهيونية، وتمثل صورة من صور التأثير الصهيونى على الفكر الغربى وقنواته الإعلامية. ولهذا فقد لجأ المؤلف إلى استخدام مصطلحات جديدة حالف معظمها التوفيق، ومن ذلك «الجماعات اليهودية» بدلاً من «الشعب اليهودى»، و«تواريخ الجماعات» بدلاً من «التاريخ اليهودى»، وفكرة التراكم الإمبريالى بدلاً من التراكم الرأسمالى. ومن ثم؛ يمكن القول بأنها قطعت شوطاً بعيداً وشاقاً فى محاولة التوفيق بين طرفى المعادلة الصعبة، أن تطلع علينا بمرجعية معلومة مائة تفسيرية غير متحيزة من جانب، وفى الوقت ذاته تبدو إنجازاً فكرياً وعلمياً من وجهة نظر عربية وإسلامية.

✽ **الموسوعة** نموذج تفسيرى جديد، هذا حق، كما سبقت الإشارة ولا ريب، لكنها أيضاً بقصد أو بغير قصد تجاوزت التفسيرية إلى التعليمية. فقد بدت الموسوعة أحياناً كأنها توجه إلى أشخاص محدودى الثقافة والمعرفة، تسعى لشرح الكثير من المصطلحات أو المفردات البسيطة، فضلاً عن فصول إضافية لتفسير المفاهيم والمقولات والمفردات ذات الدلالات الخاصة، والتى يقصد منها أحياناً إشارات متباينة أو استخدامهما فى مواضع غير تقليدية. فقد أثر المؤلف أن يشرح كلمة مثل «نموذج» و«مصطلح» و«حادثة» و«ما بعد الحداثة» و«المادية» و«الاندماج» و«الجوهر» و«عبقريّة» و«تميز» و«بروز»... إلخ. كما قام المؤلف بإنعاش ذاكرة القراء فخصص صفحتين كاملتين لبيان دلالات علامات الترقيم وطرق ودواعى استخدامهما. ولا أدرى إذا كان قارئ **الموسوعة** المفترض يمكن أن يكون فى حاجة ضرورية لهذا الشرح أم لا. لكنها تظل محتسبة ضمن الإضافات التعليمية التى تخضع للتساؤل.

✽ ليست قليلة تلك العبارات الإنجليزية التى أعيدت كتابتها بنطقها نفسه ولكن بالرسم العربى من قبيل ما ورد بالمجلد الثامن ص ٣٩: «فى تقدير ذا واشنطن ريبورت أن ميدل إيست أفيبرز *The Washington Report on Middle East*

Affairs» و«سموث ريزنابل ديموكراتيك أن فريدم Smooth reasonable democratic unfreedom»، و«وذا وست أند ذا رست the west and the rest». فما تراه الداعى لها، ولا أحسب أن الرسم العربى يحدّد. وبدقة- النطق الإنجليزي، ولا يحدث هذا إلا فى حالات تعليم الإنجليزية للكبار فى شكل حرفى تجارى، يُشرّ فيه الناشر بالتعلّم خلال أيام قليلة!

على أن كل هذه الأساليب والطرق- التفسيرى منها والتعلمى- التى تستهدف إزاحة كافة العقبات أمام فهم القضايا والمعلومات والإشكاليات التى تطرحها الموسوعة، وهى تعبّد الطريق وتحرّثه نحو استيعاب مختلف المفاهيم والمصطلحات، ومساعدة القارئ على الإحاطة بكل ما يندرج ويمت بصلة للموضوع ذى الحساسية الخاصة والأهمية البالغة- قد تحظى باستياء كبار المثقفين والمفكرين، لكنها دون أدنى شك سوف تكون ذات دور مُحْتَسَب على نحو من الأنحاء على طريقة توسيع القاعدة القارئة، وتشجيع الذين يعترمون ولوج عالمها، بفضل البساطة أو التبسيط النسبى والشرح والتفسير ومختلف وسائل الإيضاح، إذا جاز التعبير.

ولعل ذلك منبعه- كما سبقت الإشارة- إيمان المؤلف بأن الفريق أو الفئة التى تدرك الأبعاد التاريخية والدينية والسياسية للصهيونية- الفلسفة والاستيطان- قليلة للغاية، ولا يتناسب عددها وخطورة القضية وتزايد حصارها وضغطها يوماً بعد يوم، وهو فى هذا العمل الذى يحاول أن يطوع أساليبه لصالح أكبر عدد من القراء يصلدر عن حسن ظن لا يستحق معه إلا الإشادة والتقدير البالغين.

* حاول المؤلف قدر طاقته ألا يتحيز ضد اليهود والصهيونية، وقد تحقق له نجاح كبير فى هذا، وإن كانت بعض العبارات قد غادرت- بالرغم منه- حِسِّها! مثل ما ورد فى المجلد الثامن ص ١٠١ حيث قال فى معرض الحديث عن أهم أحداث عام ١٩٩٧ :

«اليهود الأرثوذكس يهاجمون مجموعة من اليهود الإصلاحيين أثناء أذانهم الصلاة بالقرب من حائط المبكى، ويرسمون الصليب المعقوف (رمز النازيين) على معبد يهودى تابع لليهودية الإصلاحية، ويضعون أحماضاً كاوية وفضلات بشرية

على بوابته». ويستشهد المؤلف بقول الحاخام الإصلاحي أرييل يوثيل المستول عن المبعد المشار إليه: «لو حدث هذا في أوروبا أو الولايات المتحدة لرأيت رئيس الوزراء الإسرائيلي وكل الوزراء معه يصرخون كيف يمكنكم أن تسمحوا بهذا؟ ولكن حينما تحدث مثل هذه الأمور هنا في الدولة اليهودية فهم لا يبنسون بنت شقة!».

صحيح أنه يستعين بقول شاهد من أهلهم، لكنه كسر النسق الذي يشتمل العمل كله والروح التي تتخلل الجسد، ولا نظنه فعل ما فعل في كل موضع، وما أكثر ما يقوله بعض اليهود ضد عبارات الصلف وإجراءات القمع والعذوان التي يمارسها رجال السلطة الحاكمة في إسرائيل!

* تدثر الإهداء بمسحة وجدانية لامست اللحظة الإنسانية، التي امتلكت يدًا حانية وصدرًا مفتوحًا يرحبان بالقارئ في أول الصفحات، ويعدّانه بأن يجد ما يتيقنه من العلم والمعرفة والحث النبيل عبر صور أساليب أدبية، لا تسيطر عليها المادة الجافة أو الموسوعية، فجاءت حديثًا رومانسيًا عذبًا يمثل توصيفًا للوجع الفلسطيني والعربي، وفي ذات الوقت يحتضن الوعد، ويحمل التحية القلبية العميقة للصامدين ورجال المقاومة في كل مكان على الأرض العربية.

* قد يثور سؤال من البعض حول غياب المراجع في الموسوعة، لكن هذا السؤال لم يدر بخاطري رغم علاقتي بالعديد من الموسوعات، ومتابعي الدائبة لها، واللذة التي أجنيها من مطالعتها حتى في غير ما يهمني من مواد، وذلك لأسباب عديدة، أهمها، أولاً: أن الموسوعات بشكل عام لا تنتهج هذا المنهج؛ لأن مصادرها في العادة بلا حصر، ولو حاولت أن تفعل فسوف تحتاج إلى عدة مجلدات. أما الموسوعات المتخصصة فبعضها تحرص على أن تورد ثبوتًا بالمراجع بعد كل مدخل وذلك لأن لكل مدخل كاتبًا. ثانيًا: إن هذه الموسوعة وضعها مؤلفها على مدى زمني واسع، يتعذر معه حصر كل ما انغمس فيه، وما اقتبس منه، وما اعتمد عليه. ثالثًا: وهذا هو الأهم في اعتقادي، أن أكثر المراجع غريبة، وهي - كما نوهنا - من قبل كانت موضع تقويم وإعادة نظر وفحص من المؤلف، الذي اقتضى عمله في بناء موسوعة عربية عن اليهود واليهودية والصهيونية أن يتحاشى الوقوع في أسر

التعصب الغربى، أو السقوط فى مصيدة الكتابات الغربىة التى تضامنت ودعمت وجهة النظر الصهيونية، خوفاً وطمعاً فى معظم الأحوال . ومن ثمَّ كانت المراجع نفسها عُرْضَةً دائماً من جانب المؤلف لحالة مراجعة وعمليات مطابقة متعددة ومتوالية، تحاول التثبت من صحة المعلومات بالمقارنات، التى لم يكن يعين فى حسمها إلى درجة كبيرة من اليقين إلا الثقافة التراكمية الخاصة، التى تكدست فى عقل وروح المؤلف طوال ما يتجاوز ربع القرن من السنين .

ورابع الأسباب التى لا تحتم ولا تدعو لإلحاق الموسوعة بكاملها أو كل مدخل بشيت للمراجع، هو أن هذه الموسوعة ليست ككل الموسوعات فى البنية والأسلوب . وقد أشرنا إلى البنية . أما الأسلوب ؛ فهى موسوعة فكرية معلوماتية، موسوعة أثر صاحبها أن يعيد صياغة المعلومة فى بوتقة فكره الخاص، وصهرها فى نسيج تأملاته وقراءاته الهائلة، التى وهب لها عمره، حتى تحول الشخص نفسه إلى كتلة إنسانية معرفية وفكرية تمشى على قدمين، والقديمان ذاتهما يمارسان نفس الدور، ويشاركان صاحبهما نفس التجربة !

وباستطاعتنا القول بأن هذه الموسوعة، التى تمزج بين المعلومة والفكر، تمكنت من أن تقدم لنا نسيجاً فكرياً جديداً، هو خلاصة صافية لاندماج الفكر الخاص بالفكر العام، حيث عبرت المعلومات والمواد المعرفية اللامحدودة خلال عقل الكاتب ومنظومته الفلسفية . ولنا أن نتساءل الآن : أين المعلومة العامة وأين رأى الشخصى فى فقرة كذلك التى فى ص ٤١ (المجلد الثامن) :

«الفن اليهودى» و«الفلسفة اليهودية» هى مصطلحات تفترض استقلال «الفنان اليهودى» و«الفيلسوف اليهودى» عن التراث الفنى والفلسفى فى المجتمع الذى يعيش فيه، وهو أمر يتنافى مع الواقع . فهناك «فنان يهودى» مثل بيسارو أو مودليانى لا يُفهم فهما إلا من خلال دراسة الفن الغربى فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر . وفلسفة فيلون وإسبينوزا ليست جزءاً من تاريخ الفلسفة اليهودية، وإنما هى جزء لا يتجزأ من تاريخ الفلسفة الغربىة . ولذا فهؤلاء ليسوا فنانيين أو فلاسفة يهود، وإنما هم فنانون وفلاسفة من أعضاء الجماعات اليهودية» .

فما المراجع التي يمكن أن يشتتها المؤلف هنا كمصدر لهذه المعرفة؟ وما الذي يريد القارئ أن يتحقق منه في صياغة معرفية فكرية كما ورد في هذا المثال؟ وبالطبع ليست الموسوعة كلها كذلك، لكنها كما سبقت الإشارة تتبع في الأساس من معرفة موسوعية شاملة يحملها المؤلف نفسه من طول العشرة، حتى أصبحت هي لحمه ودمه.

ونختتم بالمثال الثاني الذي ربما بدا حاسماً ودالاً جداً على ما نقول، ونشير فيه إلى الثبت الذي يجمع أهم الأحداث العالمية عبر ستين قرناً من عمر البشر، وقبل أن يتم تدوين التاريخ على أي نحو وبأية صورة، بدايةً من عام ٤٠٠٠ قبل الميلاد، مع التركيز فيها على ما يخص فلسطين والجماعات اليهودية، ويضم هذا الثبت ما لا يقل عن ألف وخمسمائة معلومة. فهل يمكن أن يتصور أحدنا عدد المراجع التي يمكن أن تلحق بهذا الثبت؟! وماذا تكون تلك المراجع التي تتناول أحداثاً من كل أنحاء العالم على مدى ستين قرناً؟! والأغرب من هذا أنني أثق أن أغلب هذه الأحداث لم يرجع المؤلف في سردها إلى أية مراجع، وإنما هي ساكنة في حقوله المعرفية، ربما منذ الطفولة، طبقةً فوق طبقةً حتى تاريخ الإصدار.

* لذلك أرى أن المسيرى مؤلف الموسوعة وليس فقط واضعها أو محررها، كما جرى العرف على تسمية القائمين على أمر الموسوعات؛ لأنه قام فعلاً بتأليفها والإشراف على جمع أطرافها، وأغلبها تبدو كمقالات تطول أو تقصر حسب حجم المادة وأهميتها. ولعل هذا هو سبب الإنشائية النسبية التي تسلتل إليها، وغلبت أحياناً، ووجدت لدى الكاتب نزوعاً طبعياً لذلك. ولا ينفي هذا توفر المعلوماتية بكلياتها وتفصيلها، إلا أنها بهذه الإنشائية تبعد بها عن كونها موسوعة (بالمعنى التقليدي)، وتقرب بها لتكون كتاباً كبيراً مكوناً من ثمانية مجلدات تحوى كياناً فكرياً وعلمياً وإنسانياً ضخماً وعلى قدر كبير من الأهمية.

* وقبل أن نأتى إلى النهاية نتساءل: أما كان يكفي أن يكون اسمها «اليهودية والصهيونية» فقط، بفرض أن كلمة يهودية تستوعب بالضرورة «اليهود»، على الأقل من الوجهة العامة، بعيداً عن الفوارق الجزئية التي يترك للقارئ أن يعثر عليها داخل المتن وفي الفصول المعنية بذلك؟

على أية حال ليس ذلك مما يشينها، وفي الوقت نفسه ليس مما يشين المفكر الكبير
د. المسيرى أن يعيد النظر في الأمر قبل الإقدام على الطبعة الثانية إذا لم يجد
غضاضة في ذلك.



وبعد . .

فقد شاء لنا الحظ الحسن أن نر عبّر الأجواء الفكرية والوطنية والسياسية والدينية
والتاريخية لهذا المصنف الكبير، الذي جاء فيما أزعّم ثمرة من ثمار الوعي الذي
اقتحم وتفجّر عند البعض بسبب زلزال ١٩٦٧ العسكري والسياسي، ذلك الزلزال
الذي لم يكن كلّهُ - في اعتقادي - سلباً وهزيمة وانهاراً، وإنما كان - ويتعين أن يكون -
دافعاً لأصحاب العزائم والهمم العالية والمواهب الكبرى أن يتنبهوا للخطر،
ويعيدوا التأمل، ويشحذوا العقول، ويستفيدوا من التجربة، ويجددوا المناظير،
ويعكفوا على العمل أو ينطلقوا إليه، فلن يكون دعماً لنا وسنداً. حتى من وجهة
النظر الدينية - غير العمل والحب والإيمان. هذا هو الثلاثي الأهم والأساسي
لتحقيق التقدم والرخاء وعز الإنسان. ومن هنا لا غلّك إلا التحية والتقدير لصاحب
موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية قائلين: «مباركٌ عمرُك الذي وهبتَ لهذا
العمل، الذي أحرى أن تنهض به مؤسسات كبرى تقوم عليها قيادات ذات
ضمائر!».



فى الصلة بين الصهيونية والنازية

ونقد العقل العلمائى

محمد هشام *

ظلت معظم الدراسات العربية والغربية التى تناولت موضوع الإبادة النازية لعدد من يهود أوروبا إما أسيرة التركيز على السرد التاريخى المباشر لتفاصيل الوقائع التى سبقت أو واكبت حادثة الإبادة، دون النظر فيما بين هذه التفاصيل من روابط أكثر عمقاً وأبعد تاريخاً من الحادثة نفسها، وإما أسيرة الانشغال ببعض الجوانب الجزئية، التى قد لا تكون لها أهمية فى ذاتها، بل وربما لا يمكن فهمها إلا فى إطار أوسع وأشمل، مثل التساؤل عن عدد اليهود الذين أيدوا على وجه الدقة، أو عن الوسائل التى استخدمت فى تنفيذ الإبادة، وغير ذلك من القضايا الثانوية.

ورغم أن هذا المنحى فى تناول الظاهرة قد يفسر جانباً أو أكثر من جوانبها؛ فإنه يظل أبعد ما يكون عن الإحاطة بمختلف أبعادها، أو تقديم إجابات شافية لتساؤلات من قبيل: أهى حادثة متفردة، أم أنها استمرار لمنط متواتر؟ ولماذا حدثت الإبادة فى ذلك الزمان والمكان بعينهما؟ وما الذى يميزها عن غيرها من عمليات الإبادة على مر التاريخ؟ ولماذا كان يهود أوروبا، دون غيرهم من يهود العالم، هدفاً للإبادة؟ ثم: لماذا تحوَّلت الواقعة لدى الإعلام الغربى، بل وكثير من مؤسسات البحث العلمى والدوائر السياسية فى الغرب، إلى ما يشبه «قدس الأقداس» الذى لا يجوز الاقتراب

* مدرس الأدب الإنجليزى بكلية الأدب - جامعة حلوان.

منه بالنقد أو التفنيد، حتى أصبح «إنكار الإبادة»- أو حتى إعادة النظر فى بعض تفاصيلها- تهمةً جنائيةً فى معظم الدول الأوربية وفى الولايات المتحدة الأمريكية، رغم أن هذه الدول نفسها لا تمل من التفاخر بما أرسنه من «القيم الديمقراطية» و«حرية التعبير والاعتقاد»، بما يتيح لأى فرد إنكار كل المقدمات والثوابت الدينية والأخلاقية دون أن يقع تحت طائلة القانون؟

ولعل هذا التصور فى الدراسات الشائعة حول الظاهرة النازية هو نقطة البدء التى انطلق منها الدكتور عبد الوهاب المسيرى فى كتابه **الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ***، وفى المداخل المتعلقة بالموضوع فى **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، ليتخذ لنفسه منحى مغايراً..

فهر، أولاً: يتجاوز أسلوب سرد الوقائع ورصد المعلومات، أو «رصّها» بشكل سلبى، إلى محاولة تحليل العلاقات والتفاصيل المتصلة بالظاهرة، وإعادة تفكيك المعطيات المتاحة، ثم ترتيبها من جديد للتوصل إلى الأنماط المتكررة والروابط العميقة فيما بينها. فمن خلال ما يسميه المسيرى منهج «التوثيق المضاد» تورد الدراسة «من الحقائق والقرائن ما يجعل قبول النموذج التفسيرى الغربى الصهيونى المهيمن للإبادة النازية أمراً صعباً، إن لم يكن مستحيلًا» (ص ١٦). وهى لا تكتفى بذلك، بل تغطى إلى محاولة فهم الظاهرة فى إطارها التاريخى والحضارى والاجتماعى والسياسى، على ضوء ما تكشف من «الحقائق» والحقائق المضادة.

وينطلق المسيرى فى ذلك من رفض النظرة «الموضوعية» التوثيقية، التى تذهب إلى أن المعرفة هى التقاط أكبر قدر ممكن من التفاصيل والمعلومات «المحايدة»، وأن غاية البحث العلمى هى جمع «أحداث» ما صدر من هذه المعلومات وتوظيفها للتدليل على نتائج محدّدة سلفاً، دون التنبيه إلى أن أية معلومة قد تصلح برهاناً على قول ونقيضه فى ذات الوقت! ومن ثمّ فلا قيمة للمعلومات فى حد ذاتها إن لم تُوضّع فى إطار تحليلى أشمل، ولتصبح بالتالى جزءاً من رؤية كلية.

* الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ: رؤية حضارية جديدة (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٧). وكل الإشارات والمقتبسات التى سترد فى متن هذه الدراسة من هذا الكتاب، تليها أرقام الصفحات.

وهو، ثانياً: لا يقف كثيراً عند التساؤلات الجزئية عن هذه الواقعة أو تلك، أو عن ذلك العنصر أو غيره، ولا يستغرقه الولع بتوثيق المعلومات للمجردة، بل ينصرف اهتمامه أساساً إلى دراسة النازية باعتبارها ظاهرة تاريخية حضارية، من خلال استخدام نموذج تفسيري تبدئ في البنى الفكرية، والأسس والمعايير الحضارية، والأهداف والغايات النهائية المحددة للسلوك البشري. وفي هذا الإطار، يتجنب الوقوع في شرك الربط الآلى بين السبب والنتيجة، أو الاعتماد على بُعد واحد في تفسير الحدث، ويمضى محاولاً الوقوف على العناصر التاريخية والاجتماعية والثقافية التي أنتجت الظاهرة، وهو النهج الذى يساعد بدوره على فهم كثير من القضايا الجزئية، وعلى الوصول إلى تصورات أدق وأعمق لحقيقة ما حدث.

وهو، ثالثاً: لا يرى في النازية حدثاً عارضاً، أو انحرافاً عن مسار التاريخ الغربى، أو مجرد «خطيئة» ألمانية خاصة كان ضحيتها اليهود وحدهم، بل يتناولها باعتبارها جزءاً أصيلاً لا يتجزأ في سياق الحضارة الغربية، تبدئ فيه على نحو نموذجي الإمكانات الجوهرية الكامنة في المشروع التحديثي الغربى برُمته. ومن هذا المنظور، يضع الكاتب الجريمة النازية جنباً إلى جنب مع غيرها من جرائم الاستعمار الغربى، والتي تشكل - رغم تباين تفاصيلها ومواقعها ومنفذيه - نمطاً عاماً وثابتاً. وهو الأمر الذى يتيح إدراك التماثل، بل والتطابق، بين إبادة السكان الأصليين في الأمريكتين، وعمليات السخرة الاستعمارية في أفريقيا، ونقل ملايين الأفارقة لاستعبادهم في «العالم الجديد» الذى شيده المستعمر الأبيض. أو بين إبادة عشرات الألوف من اليابانيين بالقنابل الذرية خلال الحرب العالمية الثانية، وعمليات «التطهير العرقى» في البوسنة والهرسك. ومن قبلها في الكونغو والجزائر وقيتنام. أو بين نقل كثير من أفراد الأقليات قسراً إلى بلدان أخرى (كما حدث مع الصينيين الذين نُقلوا إلى ماليزيا، أو الأتراك الذين نُقلوا من اليونان إلى تركيا مثلاً)، ونقل الفئات البشرية اليهودى فى أوروبا إلى فلسطين وطرده ملايين الفلسطينيين من أرضهم فى المقابل.

وهو، رابعاً: يتعد عن الجدل العقيم حول أرقام الضحايا، والذى كثيراً ما يختزل

القضية إلى موقفين سطحيين، أولهما هو إنكار واقعة الإبادة تماماً أو التقليل من أثرها ومغزاها، كما لو كانت مجرد حدث عابر. والثاني هو احتكارها وتوظيفها لصالح الصهيونية، باستخدامها «كسحابة كثيفة لتبرير الفظائع التي ارتكبتها وترتكبها الدولة الصهيونية ضد الفلسطينيين، وفي جمع التعويضات التي غوّل الكيان الاستيطاني الصهيوني» (ص ٩٠)، وذلك من خلال إضفاء صفات التفرد - بل والقداسة - عليها، بحيث تتحول إلى «مدلول متجاوز لا يمكن لدالّ أن يدل عليه، فهو مرجعية ذاته، ولا يمكن فهمه إلا بالعودة إليه خارج أى سياق» (ص ٢٠٠). إلا أن رفض هذين الموقفين لا يعنى إغفال القرائن التي يسوقها من يشككون في الرواية الصهيونية للأحداث، أو عدم التطرق إلى مغزى «تحويل الإبادة إلى أيقونة مقدسة، ومسألة نهائية» (ص ١٠١). فالمسيري يؤكد، دون لبس أو موارد، أن ما اقترفته النازية في حق اليهود وغيرهم هو جريمة بشعة منتظمة (ص ١٠٢)، وأنه لا يقلل من فداحتها أى خلاف حول عدد الضحايا، بل يذهب إلى أن «التقليل من حجم الجريمة النازية يشكل إخفاقاً معرفياً وأخلاقياً» (ص ١٧). ولكنه يعترف في الوقت نفسه بصعوبة التحقق من تفاصيل كثير من الأحداث، ويطلب بإخضاع الدراسات العلمية حول الموضوع «للتدقيق العلمي الهادئ، وبفتح كل الملفات السرية والأرشيفات الغربية والشرقية» (ص ٩٨) لتبيان ما تورده هذه الدراسات من قضايا مثيرة للجدل. ومن جهة أخرى، يستبعد عامداً، المقولات الجاهزة التي تدعى أنها «تفسّر» الخطر الغربي على إثارة أية تساؤلات حول واقعة الإبادة، من قبيل «المؤامرة الصهيونية» و«النفوذ اليهودي»، ويتصدى بدلاً من ذلك لبحث الأبعاد الحضارية والفلسفية للخطاب الغربي بشأن القضية، ولإصراره على تبرئة ساحته من مسئولية الجريمة النازية، وإبقائها حدثاً خارج مسار التاريخ وخارج الفهم والتأويل.

وهو، بعد ذلك كله، يتقدم بجسارة لتناول قضية مثيرة للجدل، قلماً تتناولها الدراسات المماثلة بهذا القدر من التأصيل، ألا وهي قضية العلاقة بين الصهيونية والنازية. ومرة أخرى لا يكتفى الدكتور المسيري بدراسة أوجه التشابه على المستوى السياسي المباشر، ولا ينظر إلى هذه العلاقة، التي تؤكدها عشرات الوقائع العملية، بوصفها شذوذاً عن القاعدة أو أمراً متناقضاً مع حادثة الإبادة، بل يرى أن

الصهيونية والنازية يمثلان تيارين أساسيين فى الحضارة الغربية، يجمع بينهما تماثل بنيوى فى المطلقات الفكرية، وفى مفردات الخطاب، وفى الوسائل التى استُخدمت لتحويل الأفكار إلى واقع ملموس.

وكان من شأن هذا السعى إلى دراسة الأبعاد الحضارية والمعرفية للظاهرة الصهيونية وعلاقتها بالنازية أن يقود، بطبيعة الحال، إلى إعادة النظر فى كثير من المصطلحات والمفاهيم المتصلة بالموضوع، والتى قد تؤدى إلى خلط بعض الحقائق أو تجاهل البعض الآخر، رغم ما يبدو عليها أحياناً من «حياد» ظاهرى.

ويمكن القول إن هذه الخصائص التى يتسم بها منهج هذه الدراسة تجعل منها دراسة تأسيسية، شأنها فى ذلك شأن معظم كتابات المسيرى خلال السنوات الأخيرة. فهى تسعى إلى وضع نموذج تفسيرى، يتسم بقدر عالٍ من التجانس والتكامل والاتساق المنطقى الداخلى، من خلال رصد الظواهر والقرائن والتفاصيل، وتحليلها، واكتشاف ما بينها من علاقات.

وهذا النموذج التحليلى المركب يتجنب التعميم الشامل، الذى يقوم على شبكة من العلاقات السببية الجامدة أو القوانين العامة الصارمة التى تنطبق على كل الحالات فى كل زمان ومكان، ومن ثمَّ؟ يهمل ما تتسم به الظاهرة موضوع البحث من ملامح خاصة محدّدة، كما يتجنب فى الوقت نفسه التخصيص المفرط، الذى ينظر إلى الظاهرة باعتبارها حالة مطلقة لا مثيل لها من قبل ولا من بعد ولا تفسير لها إلا من داخلها، ومن ثمَّ يعجز مثل هذا التعميم عن إدراك أبعاد الظواهر، السياسية والاقتصادية والاجتماعية والحضارية والمعرفية، التى تجعلها جزءاً من سياق عالمى أشمل.

ولا يدعى المسيرى أن هذا النموذج كفى لتفسير كل أبعاد الظاهرة، أو الوصول إلى القول الفصل الذى لا يدع مجالاً لقول بعده. فالواقع المادى الذى يتعامل معه واقع مركب، ملئ بالثغرات والتواءات والعناصر المبهمة، ومن ثمَّ؟ لا يمكن اختزاله إلى عدد من القوانين البسيطة التى تتسم بالحتمية. وفى المقابل، يطرح مفهوم «الاجتهاد» كإطار

معرفى كلى نهائى، مما يعنى إمكان تفسير جوانب من الظاهرة، لا الظاهرة بكافة جوانبها، وإمكان التوصل إلى قوانين عامة تُردُّ إليها بعض العناصر، لا كلها.

واستناداً إلى هذا النموذج ينظر المسيرى إلى «الإبادة» باعتبارها إمكانية كامنة فى الحضارة الغربية الحديثة، تحققت بشكل غير متبلور فى لحظات متفرقة، ولكنها وصلت إلى صورتها النموذجية فى الإبادة النازية. كما يتناول تفصيلاً ما يتسم به التشكيل الحضارى الغربى من خصائص جعلت الإبادة احتمالاً كامناً قابلاً للتحقق، وليس مجرد حادثة عرضية. وتمثل أهم هذه الخصائص وأكثرها حسماً فى الرؤية الغربية الحديثة للكون، والتي تطورت من خلال النسق المادى حتى أصبحت تتعامل مع الإنسان بوصفه مادة وحسب، يمكن تنميطها وتوظيفها وفقاً لمدى نفعها. وهو الأمر الذى يعنى - فى الوقت نفسه - إمكان التخلص منها، بإبادتها مثلاً، عند انتفاء هذا النفع. وفى إطار هذه الرؤية «ظهرت الأخلاق النفعية المادية، التى تُعفى الإنسان من المسؤولية الأخلاقية. فهى مستمدة من الطبيعة/ المادة ومن قوانينها المتجاوزة للعواطف والغايات والأخلاقيات الإنسانية» (ص ٢٧)، ومن ثم، لا مكان فيها للمفاهيم المتجاوزة أو القيم المطلقة، إذ «تذهب إلى أن من يملك القوة له الحق فى أن يوظف الآخرين لخدمة مصالحه» (ص ٢٧)، دون أى اعتبار لعواطف أو أخلاق أو مفاهيم كلية.

ويرتبط بهذا العنصر أيضاً تزايد نزعات النسيية المعرفية، والتى انتهت بالفلسفة الغربية إلى «إنكار الكليات والميتافيزيقا وأى شكل من أشكال الثبات»، ومهدت الطريق إلى «انفصال الحقائق والعلم الطبيعى عن القيمة، والتجريب عن العقل. بحيث أصبح التجريب، المنفصل عن أية غايات إنسانية أو أخلاقية، هدفاً فى حد ذاته» (ص ٣١).

ثم ينتقل المسيرى إلى دراسة السياق الحضارى الألمانى الذى تمت فيه واقعة الإبادة، فيلقى الضوء على بعض العناصر الحضارية والسياسية والاقتصادية التى ساعدت على تحول الإبادة من إمكانية كامنة إلى حقيقة واقعة. وكان فى مقدمة هذه العناصر مفهوم «الشعب الألمانى العضوى»، الذى يتسم بصفات أبدية تتوارثها

الأجيال المتعاقبة بشكل حتمى، وتُضفى على العلاقة بين الفرد والشعب، من جهة، وبين الشعب والأرض التى يعيش عليها، من جهة أخرى- طابعاً عضوياً لا فكاًك منه، ولا مكان فيه للآخر الذى لا ينتمى إلى هذا الشعب. ويرتبط بهذا المفهوم إلى حد كبير مفهوم «الدولة المطلقة»، التى يمكن للشعب العضوى أن يعبر من خلالها عن نفسه، والتى تؤدى بالضرورة- كما هو الحال مع مفهوم «الشعب العضوى»- إلى نفى خصوصية الإنسان الفرد، ومن ثمَّ حرّيته، و«تعميش الفعل الأخلاقى الفردى والمسئولية الفردية» (ص ٤٨).

ومن خلال تحليل واف للأسس الفكرية التى استندت إليها النازية، وللسياق السياسى والاجتماعى والاقتصادى الذى ظهرت فيه، يصل المسيرى إلى نتيجة مؤداها أن «الأطروحات الأساسية للنازية هى ذاتها الأطروحات الأساسية للحضارة الغربية الحديثة والتشكيل الإمبريالى الغربى» (ص ٥٧)، وأن النازية هى التعبير النموذجى عن المثل العليا للحضارة العلمانية الغربية، بنزعتها المادية الصارمة، التى تجعل من المنفعة المادية معياراً للحكم على الواقع، بما ينطوى عليه ذلك من «نزع القداسة عن البشر كافة» (فى الشرق والغرب)، وتحويلهم إلى مواد استعمالية ليست لها قيمة مطلقة، ولا علاقة لها بأية معيارية» (ص ٣٨). وكل ما فى الأمر أن النازية وضعت هذه المثل موضع التطبيق، بشكل أكثر تطرفاً وشمولاً ومنهجية عما كان سائداً من قبل.

وتعكس هذه النتيجة التى يخلُص إليها المسيرى واحداً من أهم معالم افتراق منهجه عن منهج سواه، ممن يُدينون، بأشد العبارات وأقذعها، ما ارتكبته النازية من جرائم، ولكنهم يحرصون فى الوقت نفسه على تبرئة القيم الغربية «المتحضرة» والمجتمعات الغربية «المتمدنة» من مسئولية الجُرم! إذ يؤكد المسيرى بشكل قاطع أن الإنسان الغربى «قام بعملية الإبادة النازية، وغيرها من عمليات الإبادة، لا بالرغم من حضارته الغربية وحداثته، وإنما بسببها!» (ص ٢٥).

ويواصل المسيرى فى الفصول التالية تأصيل هذه النتيجة والتدليل عليها من خلال مناقشة بعض الإشكاليات التى تثيرها الدراسات المتعلقة بالإبادة النازية ليهود

أوروبا، وأهمها تطبيق المعايير العلمية المتجرّدة من القيم المطلقة على الإنسان والمجتمع الإنساني، والإيمان بالتفاوت بين الأعراق، وإصرار الغرب الاستعماري على حل مشاكل أوروبا عن طريق تصديرها إلى خارجها. وهنا ساق المسيري عدداً وفيراً من الأمثلة التي تؤكد أن «الإبادة النازية لليهود وغيرهم هي التحقق الكامل للرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية الشاملة» (ص ٧٦).

و من الإشكاليات الأخرى التي عرض لها أيضاً إشكالية توظيف الإبادة لصالح الصهيونية، حيث تصبح الإبادة، تارةً، الحدث المحوريّ فيما يُطلق عليه الصهاينة اسم «التاريخ اليهودي»، باعتبارها الشرّ المطلق، والدليل الصارخ على عداء العالم لليهود وعلى «وَحْدَة المصير» التي تجمع بين يهود العالم كافة. بينما تصبح، تارةً أخرى، ذريعة لجرائم الدولة الصهيونية في حق الفلسطينيين والعرب بصفة عامة، ومبرراً لاستمرار عملية الابتزاز، المتمثلة في الحصول على التعويضات والتبرعات التي لا آخر لها من مختلف البلدان الغربية. ولا يفوت المسيري هنا أن يكرّر التأكيد على أن هذا كله لا يقلل من جَسامة الجُرْم النازي ضد اليهود وغيرهم، بل ويمضي إلى القول بأن إيضاح الحقيقة المركبة لما حدث «كفيل في حد ذاته بإحباط محاولات توظيف الجريمة الغربية النازية لصالح الجريمة الصهيونية، التي تعتبر تجلياً آخر للحضارة نفسها وللنمط نفسه» (ص ١٧).

وتُعدُّ مناقشة هذه الإشكالية مقدمة ضرورية لتناول قضية التعاون بين النازيين وبعض أعضاء الجماعات اليهودية وقيادات الحركة الصهيونية. ويستهل المسيري عرضه لهذه الإشكالية ببحث الأصول الفكرية المشتركة بين النازية والصهيونية، والتي تتمثل في الإيمان بفكرة «الشعب العضوي» الذي تربط بين أفراده روابطٌ أزلية، والإيمان بفكرة «النقاء العرقي» وتفوق جماعة بشرية ما على ما عداها، ثم النزوع إلى تمجيد القوة، وإسقاط القيمة الأخلاقية، وإضفاء القداسة على الدولة. ثم ينتقل بعد ذلك إلى دراسة أوجه التعاون العملي المباشر بين النازيين والصهاينة، وفي مقدمتها التعاون في مجال نقل أعداد من يهود ألمانيا إلى فلسطين، والذي كانت اتفاقية «الهعفاء» بين القادة النازيين والصهاينة بمثابة التجسيد المؤسسي له.

وبما له دلالة فى هذا الإطار أن عملية النقل هذه لم تكن بأية حال تقيضاً لعملية الإبادة، فكلتاها تصنُران عن الإيمان بضرورة التخلص من يهود أوروبا، إذ ينظر إليهم النازيون باعتبارهم «فائضاً بشرياً طفيفاً لا نفع له» ينبغى القضاء عليه أو إلقاؤه خارج أوروبا، بينما يرى الصهاينة أن اليهود يمثلون عنصراً غريباً داخل النسيج الأوروبى، وأن استمرار وجودهم فى أوروبا هو جذر «المشكلة اليهودية»، ومن ثمّ؛ ينبغى إفراغ أوروبا منهم. وما دام الهدف واحداً؛ فلا يهم بعد ذلك أن يتحقق من خلال «النقل» أو «القتل»!

ويعود المسيرى بعد ذلك إلى التأكيد على الفكرة الأساسية، التى تشكل عَصَب دراسته، وهى أن النازية والصهيونية هما نتاج نفس الحضارة الغربية الحديثة. ومن ثمّ فوجود عناصر مشتركة بينهما على المستوى الفكرى والعملى ليس أمراً مستبعداً، بل ربما كان نتيجة منطقية لا مفر منها.

ويختتم المسيرى كتابه بملحق يعرض فيه، بشكل مفصل، عدداً من المفاهيم والمصطلحات التى استند إليها فى دراسته. وتُعد عملية تعريف هذه المصطلحات وتحديد نطاقها الدلالى أمراً لا غنى عنه لاستكمال فهم أبعاد الظاهرة النازية ووضعها فى سياقها الحضارى والتاريخى، ولكنها تشكل فى ذات الوقت أحد عناصر التأسيس الفكرى الذى ينصرف إليه جُلُّ اهتمام المسيرى منذ البداية.

ويبقى فى النهاية أن الدكتور عبد الوهاب المسيرى يقدم دراسته طامحاً أن تكون جزءاً من اتجاه فكرى متميّز، ينطلق من الخصوصية الحضارية والمعرفية العربية والإسلامية إلى الإسهام فى الحضارة الإنسانية، دون أن يحصر هدفه فى مجرد السعى إلى اللحاق بالآخر الغربى، وهو الاتجاه الذى يصفه الكاتب الكبير محمد حسنين هيكلى، فى تقديمه للكتاب، بأنه «يجعل من العودة إلى النفس مقدمةً ضرورية للعودة من الغياب إلى الحضور التاريخى الحى والفعال».



العقد الصامت بين الحضارة الغربية والحركة الصهيونية

أحمد صدقي الدجاني *

منذ انتظام الفكرة الصهيونية في حركة بانعقاد المؤتمر الصهيوني الأول عام ١٨٩٧ في بال بسويسرا، وإعلانها برنامجها الذي استهدف فلسطين باستعمار استيطاني يهودي- ما أكثر ما أشارت الأحداث الجارية في الدائرة العربية ودائرة الحضارة العربية الإسلامية إلى العلاقة القائمة بين الحضارة الغربية والحركة الصهيونية، وما أكثر ما ألحَّ السؤال حول ماهية هذه العلاقة وطبيعتها وأسسها وأهدافها.

«العقد الصامت» هو المصطلح الذي يطرحه د. عبد الوهاب المسيري للدلالة على هذه العلاقة، محاولةً من جانبه «تسمية شيء كامن مهم متضمن، لم يسمَّ أحدٌ من قبل»، على حد قوله. وقد أفرد لشرح هذا المصطلح مكاناً في الباب الأول من الموسوعة «الصهيونية: إشكاليات وموضوعات أساسية».

أول ما يستوقفنا في هذه المحاولة عنايتها بـ «المصطلح»، انطلاقاً من إدراك أهمية المصطلح في العمل العلمي: ضبطاً وتحديداً، ووعياً بخطورة استخدام «المصطلح التحيز» الذي يخلُّ بالعمل العلمي ويهدف إلى التضليل وسرقة الوعي. وعبد الوهاب المسيري هو محرر ذلك الكتاب الذي صدر عن «إشكالية التحيز»، وصاحب فكرة الندوة التي انعقدت لبحث هذا الموضوع عام ١٩٩٢ بالقاهرة.

يستوقفنا في هذه المحاولة أيضاً أنها تمحُّنا على التفكير في هذه العلاقة القائمة بين

* كاتب ومفكر فلسطيني مقيم القاهرة.

الحضارة الغربية وقوى الهيمنة «القارونية» التي تسيطر عليها وتتحكم في دائرتها، من جهة، وبين الحركة الصهيونية التي ظهرت في ظل تلك الحضارة، وعبرت عن المدرسة العنصرية الاستعمارية الاستيطانية فيها، ووضعت نفسها في خدمة تلك القوى القارونية، ونُصِبَ عنها أن تصبح شريكاً لها، من جهة أخرى. ولافتٌ أنه كلما أعطينا هذا التفكير في هذه العلاقة حقه، وأعملنا فكرنا فيها، بدا لنا توفيقٌ صاحب الموسوعة في اجتهاده في طرح هذا المصطلح.



إذا كان «العقد» عبارةً عن اتفاق بين طرفين يلتزمان بمقتضاه تنفيذاً بنوده؛ فإن «العقد الصامت»، كما يشرحه عبد الوهاب المسيري، عقدٌ ضمنيٌّ غير مكتوب، لا يتم الإفصاح عنه أو التصريح به. وهذا العقد هو «في أغلب الأحيان غير واع، ومع هذا فهو يعبر عن نفسه من خلال سلوك الأفراد والجماعات والمؤسسات»، ومنه تستمد السلطة الحاكمة شرعية وجودها واستمرارها في مجتمع إنساني ما، وهو ينطلق من «مقولات أو كليات قَبَلية (بتسكين الباء) يؤمن بها أعضاء هذا المجتمع».

إن فهم ماهية العلاقة بين الحضارة الغربية والحركة الصهيونية، وكيفية إبرام هذا «العقد الصامت» بينهما، يقتضى منا استذكاً قصة ظهور «الفكرة الصهيونية» في ظل الحضارة الغربية، وهي قصة بدأت قبل ظهور الحركة الصهيونية بثلاثة قرون. وقد عرضناها في بحثنا عن «الصهيونية» الذي نشرناه في كتابنا مستقبل الصراع العربي الصهيوني. وقد أوضحنا فيه أن «الصهيونية- على صعيد الفكر- فكرة غربية استعمارية عنصرية، دعت إلى اصطناع قومية لليهود وإقامة دولة لهم في فلسطين العربية يتجمعون فيها على أساس استعماري استيطاني، بالتعاون مع قوى الاستعمار الغربي». وقد انطلقت هذه الفكرة في دعوتها هذه من الزعم بأن اليهود أينما كانوا يشكلون «شعباً» واحداً، وأنهم غير قابلين للاندماج في الشعوب التي يعيشون بين ظهرانيها، وهذا ما يجعلهم هدفاً دائماً لاضطهاد هذه الشعوب في كل زمان ومكان. كما انطلقت من الزعم بأن اليهود كشعب لهم

تاريخ متصل في فلسطين انقطع لفترة مائتين وألف من السنين، كانوا خلالها يتطلعون إلى العودة. كما أوضحنا أن ظهور هذه الفكرة بدأ في الغرب الأوربي الحديث خلال القرن السادس عشر الميلادي حين تضافرت حركة «النهضة الأوربية» وحركة «الإصلاح الديني البروتستانتي» وحركة «الكشوف الأوربية» لإرساء التاريخ الأوربي الحديث. وجاء تبلور هذه الفكرة من خلال تفاعل أفكار الهيمنة الاستعمارية والسمو القومي والتفوق العنصري في الغرب الأوربي على مدى ثلاثة قرون.

كما شرحنا أيضًا في هذا البحث كيف كان من النتائج الواضحة للبروتستانتية ظهور الاهتمام الغربي بتحقيق النبوءات التوراتية المتعلقة بنهاية الزمان، وتورد الحديث عن «العصر الألفي السعيد» المستند إلى الاعتقاد بعودة المسيح المنتظر الذي سيقم مملكة الله في الأرض لتدوم ألف عام، وتعالى ظهور علماء لاهوت بروتستانت تحدثوا عن أمة يهودية وبعث يهودي، وعن كون فلسطين وطنًا لليهود، وركزنا على انتشار هذه الأفكار في الجزر البريطانية خاصة. كما شرحنا كيف كان من النتائج الواضحة للكشوف الجغرافية الأوربية بدء الاستعمار الأوربي التجاري، الذي تطور بفعل عوامل أخرى إلى حركة استعمارية واسعة، بلغت ذروتها في القرن التاسع عشر مع حدوث الانقلاب الصناعي في أعقاب الانقلابين التجاري والأكلي، مما أدى إلى تسلط أفكار الهيمنة الاستعمارية على دول أوروبا، ومنها إنجلترا التي برز فيها اهتمام خاص بفلسطين وبفكرة عودة اليهود إليها لأسباب تجارية. وشرحنا كيف تنامي الاهتمام الأوربي بفلسطين بسبب موقعها المهم بالنسبة لطرق التجارة الدولية، وبرز فكرة استعمارها استيطانيًا باليهود، ثم كيف تضاعف هذا الاهتمام مع نشوء ما عُرف في أوروبا بالمسألة الشرقية، التي جرى تعريفها باللغة الاستعمارية بأنها «مشكلة ملء الفراغ الذي ولّده الانحسار التاريخي التدريجي للدولة العثمانية عن الحدود التي بلغت في أوج توسعها». وقد بلغ التنافس أوجَه بين إنجلترا وفرنسا - القوتين الاستعماريّتين الكبّيرين في القرن الثامن عشر - على مد نفوذهما إلى قلب الوطن العربي، وبادر بونابرت، حين غزا مصر وفلسطين وارتد أمام أسوار عكا، إلى مخاطبة يهود فرنسا مقترحًا عليهم إقامة دولة يهودية في

فلسطين، ولم تلبث أن تبلورت الفكرة الصهيونية فى المخططات الاستعمارية الفرنسية فى القرن التاسع عشر. وحدث الأمر نفسه فى المخططات الاستعمارية البريطانية فى الفترة نفسها، وامتلات وزارة الخارجية البريطانية بمعتقدى الفكرة الصهيونية. ولم تلبث المخططات الاستعمارية الأوربية عامة أن تبنت فكرة توطين يهود أوربا فى فلسطين، وإقامة دولة لهم تكون قاعدة استعمارية.

هكذا عمل الاستعماريون الأوريون الذين بلوروا الفكرة الصهيونية على توظيف المعتقدات اليهودية لإقناع يهود أوربا بفكرة «عودتهم» إلى فلسطين وإقامة دولة لهم فيها. وهكذا شهد النصف الثانى من القرن التاسع عشر تطوراً فى مفهوم «المسيح اليهودى»، تمثل فى فتاوى ربائى اليهود التى قررت ضرورة هجرة أعداد كبيرة من اليهود إلى فلسطين لاستعمارها، كخطوة على طريق تحقيق «مملكة الخلاص» وظهور «المخلص». وألبس هؤلاء الاستعماريون الأوريون - ومنهم يهود - الفكرة الصهيونية الثوب القومى، فى وقت شهد ازدهار الفكرة القومية فى أوربا، ومن ثم عملوا على اصطناع قومية خاصة لليهود. وحين انحرف بعض المفكرين الأوريين بفكرة القومية، ونادوا بالسمو القومى والتفوق العنصرى - انساقَت الفكرة الصهيونية مع دعاواهم، وسقطت فى مهاوى العنصرية مرددة مقولة «شعب الله المختار».



يبين عبد الوهاب المسيرى، هو يشرح هذا العقد الصامت بين الحضارة الغربية والحركة الصهيونية، أن هناك أسباباً عديدة جعلت الفكرة الصهيونية «غير قادرة على التحقق»، من أهمها «أن دعاة الفكر الصهيونى كانوا من الصهاينة غير اليهود، أو من أعداء اليهود، مما جعل المادة البشرية المستهدفة (أى اليهود) ترفض الدعوة إلى استيطان فلسطين. كما أنه لم تكن هناك أية أطر تنظيمية تضم كل الجماعات اليهودية. وعلاوة على هذا كان هناك يهود الغرب المندمجون الذين كانوا يرون أن المشروع الصهيونى يهدد وجودهم ومكانتهم وكل ما حققوه من مكاسب». وجاء تيودور هرتزل «ليحل كل هذه الإشكاليات» بوضع هذا العقد الصامت «استناداً

للصيغة الصهيونية الشاملة، التي نبعت من صميم الحضارة الغربية ومن تاريخها الفكرى والاقتصادى والسياسى، وبتأسيس المنظمة الصهيونية إطاراً تنظيمياً يمكن من خلاله «توقيع العقد الصامت، وفرض الصيغة الصهيونية الشاملة على الجماهير اليهودية». كما أن هرتزل «طور الخطاب المراوغ الذى جعل من الممكن إرضاء مختلف قطاعات يهود العالم الغربى فى غرب أوروبا وشرقها».

لقد جاء تيودور هرتزل (١٨٦٠-١٩٠٤) لينشر عام ١٨٩٦ كتاب **الدولة اليهودية** مضمناً إياه «محاولة إيجاد حل عنصرى للمسألة اليهودية». وتلقفه وليام هشلر (١٨٤٥-١٩٣١). القسُّ الإنجليكانى الملحق بالسفارة البريطانية فى فيينا- وعاونهُ فى عقد المؤتمر الصهيونى الأول فى بال عام ١٨٩٧. وصاغ هرتزل شعارات الحركة الصهيونية: «نحن الشعب» و«فلسطين وطننا التاريخى الذى لا يُنسَى». ووضع خطة لتحقيق المشروع الصهيونى، وحولها المؤتمر إلى برنامج سياسى، وقاد التحرك الصهيونى مع قوى الاستعمار الغربى- وبخاصة فى بريطانيا- لتنفيذ هذا البرنامج. ووضعت الحركة الصهيونية نُصبَ عينها، بعد انعقاد مؤتمرها الأول، القيامَ بِهَاجَمٍ ثلاثى هى: استعمار فلسطين، ومحاولة إيجاد شعب يهودى واحد متجانس، وإنشاء حركة تكون بمثابة رأس الرمح فى البرنامج الصهيونى الاستعمارى. وتضمن هذا البرنامج تشجيع الاستعمار اليهودى فى فلسطين، وتأسيس منظمة تربط يهود العالم عن طريق مؤسسات محلية أو دولية طبقاً لقانون كل دولة، وتقوية الشعور القومى اليهودى، والحصول على موافقة حكومية لبلوغ الأهداف الصهيونية، وصولاً إلى «إنشاء وطن للشعب اليهودى فى فلسطين يحميه القانون».

وباشرت الحركة الصهيونية تهجيرَ يهود أوريسين إلى فلسطين، التى كانت ما تزال جزءاً من الدولة العثمانية، واستغلت هذه الحركة ما كانت تعانيه الدولة من فساد إدارى لتمكّن آلاف اليهود من التسلل. وكثّف هرتزل فى هذه المرحلة جهودهِ الدبلوماسية للحصول على «براءة» تضمن أى كيان صهيونى يقام فى فلسطين، فحصل على نوع من الاعتراف الأوروبى بالمنظمة الصهيونية العالمية، رغم معارضة يهود غير صهيانية رأوا فى الصهيونية خطراً عليهم فى أوطانهم. ويذكر عبد الوهاب

المسيرى أن هرتزل استخدم مصطلح «البراءة» في جوابه عن طلب القيصر دلهلم الثاني أن يلخص له مطالب الصهيونية .

إن هذه «البراءة» أبرمت هذا العقد الصامت ، الذى يحدده عبد الوهاب المسيرى بأنه «عقد بين المنظمة الصهيونية (كمتمحدث غير منتخب باسم يهود شرق أوروبا وغربها) وبين العالم الغربى (بما فى ذلك المعادون لليهود) . وهو تفاهم ضمنى بين يهود غرب أوروبا ويهود اليديشية . تتعهد الحركة الصهيونية بمقتضى هذا العقد بإخلاء أوروبا من يهودها (أو على الأقل من الفائض البشرى اليهودى) وتوطينهم فى منطقة خارج هذا العالم الغربى (داخل «دولة وظيفية») ، ويتحقق نتيجة لذلك أن يؤسس هؤلاء المستوطنون فى موقعهم الجديد قاعدة للاستعمار الغربى ، وتتعهد الصهيونية بتحقيق مطالب الغرب ذات الطابع الاستراتيجى ، بما فى ذلك الحفاظ على تفتت المنطقة العربية» . هذا فضلاً عن أهداف أخرى تمكن الصهيونية من التحكم فى اليهود ، وتخلص العالم الغربى من نسبة كبيرة منهم .

ويلاحظ المسيرى أن هذا العقد لم يلتفت إلى مشكلة شعب الأرض المستهدفة وكيفية حلها ، بل عمّدت الحركة الصهيونية إلى زعم أن «فلسطين أرض بلا شعب» ، منكراً وجود شعب تمتد جذوره فى وطنه إلى فجر التاريخ الإنسانى . وقد جاء استهداف طرفى العقد فلسطين لعدة أسباب ، فى مقدمتها : موقع فلسطين فى قلب دائرة الوطن العربى ، وفى موقع استراتيجى من دائرة العالم الإسلامى والحضارة العربية الإسلامية .

جعل طرفا العقد ، الحضارة الغربية والحركة الصهيونية ، هَمَّهما أن ينفّذاه على أرض الواقع . وهكذا شهد القرن العشرون الميلادى أحداثاً كثيرة قدمت أمثلة واقعية عليه فى مراحل الغزوة الصهيونية المتتالية لفلسطين ، تسلاً وتغلغلاً ، وغزواً وتوسعاً . والتعبير لجمال حمدان ، وقد شرحناه فى كتابنا ماذا بعد حرب رمضان . وقد رأينا كيف مارست دول أوروبا الاستعمارية ضغطاً على الدولة العثمانية لتمكين الصهيونية من التسلل إلى فلسطين فى مطلع القرن ، وكيف عملت الحركة الصهيونية طابوراً خاصاً لهذه الدول إبان الحرب الأولى (١٩١٤-١٩١٨) . ورأينا

كيف أصدرت بريطانيا يوم ٢/١١/١٩١٧ «تصريح بلفور»، الذى مثل اعترافاً رسمياً بريطانياً بالهدف الصهيونى الخاص بتحويل فلسطين إلى «وطن قومى لليهود»، والتزاماً بريطانياً رسمياً بالتعاون مع المنظمة الصهيونية العالمية لتحقيق هذا الهدف. وكان هدف بريطانيا استعمار فلسطين واغتصابها، وإيجاد قاعدة استعمارية استيطانية فيها تفصل مشرق الوطن العربى عن مغربه، وتمكن بريطانيا من الهيمنة على المنطقة.

تالت الأمثلة الواقعية على هذا العقد الصامت فى فلسطين إبان فترة ما بين الحربين، وأثناء الحرب العالمية الثانية التى شكلت خلالها الحركة الصهيونية «القلب اليهودى» ليحارب مع الحلفاء. ورأينا كيف مكنت بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية - التى أصبحت قائدة الاستعمار الغربى بعد الحرب - الحركة الصهيونية من إقامة دولة إسرائيل فى فلسطين عام ١٩٤٨، ورأينا كيف تصرف فرنسا وبريطانيا و«إسرائيل» فى العدوان الثلاثى على مصر العربية عام ١٩٥٦، وما قامت به «إسرائيل» لصالح المخططات الأمريكية فى المنطقة ولمصلحتها عام ١٩٦٧. وقد كشفت الوثائق البريطانية عن نظرة ونستون تشرشل أحد رموز الاستعمار الغربى فى الخمسينيات إلى دور «إسرائيل» فى الضغط على مصر لتقبل بالشروط البريطانية. والأمر نفسه كشفته الوثائق الأمريكية فى الستينيات وما بعدها. وقد جاء تجسيد «العقد الصامت» صارخاً فى الاتفاق الاستراتيجى الأمريكى الإسرائيلى عام ١٩٨١ الذى استهدف فلسطين والدائرة العربية والدائرة الإسلامية. وهكذا عبر العقد عن نفسه - كما يقول عبد الوهاب المسيرى - «من خلال مذكرات تفاهم، واتفاقيات عسكرية واستراتيجية، ودعم عسكرى ومالى وسياسى فعلى».



لقد واجه طرفا العقد مقاومة قوية استمرت فى الأخرى فى مراحل نضال الشعوب المستعمرة من أجل التحرر فى الدائرتين العربية والإسلامية. ولا تزال هذه المقاومة مستمرة. وقد برزت بفعلها أسئلة عن مستقبل القاعدة الاستعمارية والاستيطانية الصهيونية، وعن مدى صواب استراتيجية العداء الغربى للعروبة

وحضارة الإسلام، وعما تسببه الصهيونية العنصرية من تداعيات تهددُ يهوداً
كثيرين، فضلاً عن الشعوب العربية والإسلامية المستهدفة أساساً بهذا العقد
الصامت.

وتضع هذه المقاومة نُصبَ عينيها إلغاءَ هذا العقد الصامت، والوصولَ باليهود
إلى نبذ الصهيونية، والوصولَ بشعوب الحضارة الغربية إلى التغلب على
«القارونيين» المهيمنين عليها، وتبنى حوار الحضارات وتعاونها على البر والتقوى.



الموسوعة .. وتفكيك الأسطورة !

كميل حبيب *

مع بداية شهر يوليو من عام ٢٠٠٠م، شهدت العاصمة المصرية (القاهرة) مؤتمرين متوازيين . وبينما كان يدعو المؤتمر الأول إلى تطبيع العلاقات العربية مع إسرائيل ، بدا المؤتمر الآخر معارضاً لهذا التطبيع . وفي الوقت الذي أقام مناصرو أحزاب المعارضة المصرية تجمعات حاشدة داسوا فيها أعلاماً إسرائيلية وأمريكية ، افتتح مؤتمر «التحالف الدولي من أجل السلام العربي- الإسرائيلي» ، بمشاركة وفود مصرية وفلسطينية وأردنية وإسرائيلية تريد حصاً الحكومة الإسرائيلية الجديدة على تنشيط عملية السلام ، توصلاً إلى إقامة علاقات طبيعية بين العرب وإسرائيل .

هذه الضجة التي شهدتها القاهرة تدل على اتساع رقعة النقاش على الساحة العربية بين من يرى استحالة السلام مع الدولة الصهيونية ، ومن يعتقد أن الوقت قد حان للبدء بإجراءات بناء الثقة بين العرب والإسرائيليين . هذا الجدل هو بالفعل نقاش بين دعاة التطبيع مع الكيان الاستيطاني الصهيوني ، باعتباره كياناً سياسياً طبيعياً مثل الكيانات السياسية الأخرى ، وبين من يفسر التردّي الحاصل على الساحة العربية وكأنه نتيجة لمؤامرة يهودية عالمية . والحقيقة أن كلا التفسيرين يعانيان قصوراً في كيفية التعاطي مع الواقع الإسرائيلي ؛ لأنهما ينطلقان من مسلمة مَزمنة وحائرة بين نقيضين متطرفين ، يتجاذبهما التفاضل المُقَرَّب أو

● أستاذ العلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانية .

التشاؤم المزمّن . مثالٌ على ذلك : أن «لاءات» الخرطوم الشهيرة عقب حرب الأيام الستة فى عام ١٩٦٧ جاءت لقطع الطريق عن كل من بدأ يرى فى وجود إسرائيل حقيقة واقعة . خلاصة القول أنه فى خضم الصراع العربى - الإسرائيلى ، انتقلت «المنطقة الرمادية» من الساحة العربية ، والمقصود هنا بالمنطقة الرمادية حالة الحوار الهادئ والعلمى والمنهجية التفسيرية للاستفادة من دروس الماضى ، ولتصحيح المسارات الخاطئة .

إن مشهد الجدل الدائم على الساحة العربية بين «القتال» و «الاستسلام» - أو بين «الوطنية» و «العمالة» - قد دفع بأصحاب القرار فى العالم العربى إلى القبول بأمور كانوا - هم أنفسهم - يرفضونها بالأمس ، نظراً لغياب أية رؤية مستقبلية لتحقيق مصالح الأمة . فبينما كانت مصافحة أى إسرائيلى فى أى مؤتمر دولى تعتبر عملاً خيائياً فى الخمسينيات والستينيات ، أضحت السباق على عقد الصلح المفرد مع إسرائيل فى التسعينيات يعبرٌ فى نظر الكثيرين عن نوع من السياسة الواقعية . وهكذا كُتب على الأمة العربية أن تلهث وراء تعاستها تحت شعار «لا خيار آخر لدينا» . بتعبير آخر : إن الإفلاس العقلى ، وغياب التحليل العلمى ، والمواقف الارتعالية - قادتنا ، شعباً ، وحكّاماً ، إلى تذوّق طعم الهزيمة أكثر من مرة . من جهته ، يعزو الدكتور عبد الوهاب المسيرى قصور الخطاب التحليلى العربى إلى عدة أسباب ، تنطوى - كلّها أو معظمها - تحت سبب واحد ، وهو غياب النموذج التفسيرى الاجتهادى المركب ، الذى لا يتبنّى المسلّمات القائمة ، ولا يستبعد أيّاً من عناصر الواقع بقدر الإمكان ، ويسترجع الفاعل الإنسانى ككيان مركب لا يمكن ردهُ إلى عنصر مادى أو روحى واحد أو اثنين .

تُقسّم هذه القراءة النقدية لـ موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية إلى قسمين رئيسيين . يعالج القسم الأول الإطار المنهجى العام للموسوعة ، مبيّناً نماذجها الفكرية العريضة وأهدافها العامة . ويسلّط القسم الثانى الضوء على الشروح الجديدة للموسوعة ، خاصةً فيما يتعلق بإشكالية العلاقة بين اليهود واليهودية والصهيونية . وأخيراً ، يعول القسم الثالث على أهمية الموسوعة ، متضمناً بعض

التوصيات التى لابد منها لاستنهاض الخطاب العربى إلى درجة من الوعى ، يتطلبه صراعنا الحضارى الطويل مع الصهيونية والصهيانية .



أولاً : فى المنهجية

هذه أول موسوعة عن اليهود واليهودية والصهيونية كتبها وأعدّها مؤرخ غير يهودى ، بل مواطن عربى مؤمن بعرويته ويكل قيمها الإنسانية . فى الأساس ، توفّر هذه الموسوعة منهجية صارمة يستفيد منها طلاب علم السياسة ، خاصة أولئك الذين لم تتوافر لهم الفرصة للدراسة فى الجامعات الغربية ، حيث يعتبر علم المنهجية الأساس فى عملية التفكير الاجتماعى السليم . فحوار «الطُرْشان» وضياح الهدف التحليلى ينشآن عادةً فى ظل غياب المنهجية . وإنه لعمَلٌ جبار أن يلاحظ الباحث العلاقة العضوية بين المنهجية التى اختارها لعمله ، وكل الدراسات الاجتماعية والتاريخية عن الجماعات اليهودية . فالدكتور المسيرى مُحَقٌّ إلى أبعد الحدود فى قوله : «لا يمكن كتابة التاريخ بدون نموذج . فى الواقع لا يمكن بدون نموذج كتابة أى شىء سوى قائمة المشتريات من البقال !» .

فى البداية ، يبيّن الدكتور المسيرى أسباب القصور فى الخطاب التحليلى العربى للصراع مع إسرائيل على النحو التالى :

١ - النظر إلى الجماعات اليهودية فى كل زمان ومكان باعتبارهم كُلاً متماسكاً ، له قانونه الخاص .

٢ - استبعاد الأبعاد المعرفية - الفكرية والدينية والحضارية - للظواهر اليهودية ، وتسييس الخطاب التحليلى العربى بشمل متطرف .

٣ - النظر إلى الفكر الصهيونى كمجموعة أفكار صهيونية لا يربطها رابط ، وليست جزءاً من أيديولوجية مترابطة متكاملة .

٤ - إهمال بعض الدراسين خصوصية الظاهرة الصهيونية - الإسرائيلية من حيث إنها ظاهرة استيطانية ، والتعامل معها ومع إسرائيل كالتعامل مع أى كيان سياسى آخر .

٥ - النظر إلى قوة إسرائيل من منظور «لا حول لنا ولا قوة» ، وقبول مقولة إن العدو الصهيونى هو السورمان الذى لا يُفهر . وبالتالي ، فإن السلام قد يجزأ الولايات على الدولة الصهيونية ، ويؤدى إلى انهيارها من الداخل !

٦ - إهمال الخطاب العربى مسألة الرؤية الصهيونية ، وإسقاطها كظاهرة اجتماعية تاريخية مركبة . وبالتالي ، التعامل مع الأفعال الإسرائيلية بحسب ظروفها المادية البحتة . أما نتائج هذا الإهمال فتظهر فى سقوط المحلل فى عملية اختزالية ، باعتماده ما ورد فى الكتب المقدسة لليهود ، أو الأخذ بتصريحات القادة الإسرائيليين كنموذج تفسرى لسلوك اليهود ، كل اليهود .

ويعزو المسيرى ميل المحللين إلى تبنى هذا النوع من النماذج الاختزالية إلى الأسباب التالية :

أولاً : من الناحية النظرية ، يعود شيوع النماذج الاختزالية فى التحليل إلى أن العقل الإنسانى يبحث عن صيغة بسيطة لتفسير كل شئ ، وبهذا تصبح الجزئيات - أو الجزء - مقولة عامة ، والفرضيات حقائق ثابتة ، والخبر الإعلامى الساخن مصدراً أساسياً للمعرفة . من ناحية أخرى ، إن صعوبة عملية التفكيك والتركيب تبعث فى الإنسان ميلاً إلى البحث عن صيغة بسيطة ، تدفعه إلى الادعاء أن بإمكانه تفسير كل الظواهر الاجتماعية والسياسية والتاريخية .

ثانياً : من الناحية العملية ، إن شيوع النماذج الاختزالية ، خاصة «التأمرية» منها ، يعود أيضاً إلى وجود خصائص مرتبطة بواقع أعضاء الجماعات اليهودية . من هذه الخصائص نذكر : النزعة الانعزالية فى الدين اليهودى ، والنجاح المالى الذى حققه بعض اليهود فى المجتمعات الغربية ، وقوة اللوى الصهيونى وتأثيره الكبير على السياسة الخارجية الأمريكية فى الشرق الأوسط .

وفى رأينا، لو لم يكن هناك قصور فى الخطاب التحليلى العربى فى حقل الدراسات اليهودية والصهيونية، لما كانت ثمة هزائم عربية على مدى الصراع-الإسرائيلى، ولما كانت هذه الموسوعة.

الدافع الرئيسى الثانى وراء إعداد هذه الموسوعة يعود إلى وجود فراغ تحليلى فى دراسة أعضاء الجماعات اليهودية، فى سياقاتهم التاريخية والاجتماعية، دون مواقف متحيزة ومسبقة. والإنجاز الحقيقى يكمن فى قدرة المحلل العربى على أن ينأى بنفسه عن آميئاته، ويعرض عمله الموسوعى بشكل شامل وموضوعى. فكل ما كتب من موسوعات متخصصة فى تراث أعضاء الجماعات اليهودية والعقيدة اليهودية، لم يفصل بين التاريخ والتلمود، أو بين الواقع التاريخى-الاجتماعى والنصوص الدينية. أضف إلى ذلك، أن هذه الموسوعات-حتى تلك المتخصصة فى الصهيونية وإسرائيل-أتت مليئة بادعاءات عنصرية ومنحازة للدولة العبرية. أما بالنسبة للإسهامات العربية؛ فلا يوجد معجم عربى واحد يختص بتفكيك مصطلحات الصراع العربى-الإسرائيلى، الأمر الذى اضطر معه الباحث العربى للاعتماد على دراسات صهيونية داعمة للدولة إسرائيل.

الدافع الأخير الكامن وراء إعداد هذه الموسوعة يعود إلى شيوع كل من الخطاب العملى، بشقيه التعبوى-الدعائى والقانونى، والخطاب الأخلاقى الذى لا يحمل أية قيمة تحليلية. لقد عانى العرب-أكثر من غيرهم من شعوب الأرض-من الخطاب الدعائى الذى أوصلهم إلى مشارف تل أبيب! أما المرافعات القانونية الفاضحة للممارسات الإسرائيلية، فلم تكن لها أية إسهامات تذكر فى تعزيز الصمود العربى، وفى تغليب الحق العربى على مفهوم وواقع القوة الإسرائيلية. أخيراً، لقد أثبتت التجارب أن الخطاب الأخلاقى لا علاقة له ببنية ومسار العلاقات الدولية. فالتشديد على أهمية القانون الدولى والدبلوماسية وقضايا حقوق الإنسان، لم تمنع نشوب الحرب العالمية الثانية!

ما المطلوب إذن؟ المطلوب هو دراسة الآخر دراسة معمقة وشاملة، حتى لا نبقى أسرى الشعارات التى أراحتنا من عناء التفكير، وأوصلتنا إلى حالة التكفير! وإذا

كان التحديد شرطاً مسبقاً للموضوع، فصراعنا مع الكيان الصهيوني يستدعي تفكيك الكثير من المقولات والمسلّمات التي تعاملت مع اليهود، كلّ اليهود، كوحدة ثابتة لا تتغير بتغير الزمان أو المكان. فالصراع مع العدو كما يقول الدكتور المسيرى «مركب وطويل»، والدولة الصهيونية ليست مؤامرة عالمية بدأت مع بداية الزمان، وإنما هي قاعدة عسكرية واقتصادية وثقافية وسكانية للاستعمار الغربى، والصراع معها إنما هو جزء من المواجهة العامة مع الحضارة الغربية الغازية.

من هذا المنطلق استحدث الدكتور المسيرى نموذجاً مركباً، مفتوحاً وتعددياً، متماسكاً وفضفاضاً، وتفاوتياً بإمكانية الوصول إلى الحقيقة. أما أهمية هذا النموذج فيمكن إيجازها على النحو التالى:

١ - إنكاره للأحادية السببية.

٢ - اعترافه بالاستقلال النسبى للأجزاء كمواد دلالية فى خدمة الحقيقة الكلية.

٣ - دراسته للوقائع ووضعها فى سياقها التاريخى والاجتماعى والاقتصادى والسياسى والثقافى والدينى، مما ساعد على تفسير الكثير من الظواهر اليهودية بشكل بعيد كل البعد عن مقولتى «المؤامرة اليهودية العالمية» و«اليهودى الشرير».

٤ - مساعدته على زيادة فهمنا لعمق الصراع مع العدو الصهيونى، ومدى ارتباط هذا الأخير بالاستعمار الغربى.

وتتمحور الموسوعة حول ثلاثة نماذج رئيسية، لكل منها مستواه التعميمى، وسياقاته المتعددة، ومستويات فعاليته. هذه النماذج هى التالية:

أولاً: نموذج الجماعات الوظيفية، الذى يدرس دور الجماعات اليهودية كأعضاء فى مجتمعات متنوعة، لكل منها ظروفه التاريخية وحدوده الجغرافية. وهنا تبرز أهمية علم الاجتماع فى تحليله لأوضاع الأقليات، واليهود منهم، دون الوقوع فى الخطأ الشائع؛ أن ما يحدث لليهودى فى مجتمع ما يحدث لكل أعضاء الجماعات اليهودية فى كل للمجتمعات. وعليه، أى من خلال هذا المفهوم، يمكن إدراك

الاستمرارية بين المفهوم الغربى لليهود باعتبارهم جماعات وظيفية، وبين الرؤية الغربية للدولة الصهيونية باعتبارها دولة وظيفية خادمة للاستعمار الغربى، وحليفاً استراتيجياً له.

ثانياً: نموذج الرؤية العلمانية الشاملة، وارتباطه بالإمبريالية كظاهرة عالمية، ومدى تأثير ذلك الارتباط فى هذا السياق. ثم دراسة هذا النموذج، ابتداءً من عصر النهضة، وما تضمن من عمليات تحديث وتغريب مرتبطة عضوياً بظهور الدولة العلمانية المركزية، وعصر الاستعمار والإمبريالية. إن أهمية هذا النموذج تكمن فى محاولته دراسة الجماعات اليهودية فى سياق التشكيل الحضارى الإمبريالى الغربى. فاليهودى هنا هو الإنسان الغربى الحديث، ما يحدث له من عمليات اندماج وعلمنة. وما بينهما، من محاولات إبادة وتهجير. يحدث أيضاً للملايين من البشر فى العصر الحديث. فى هذا الإطار لا تتمتع الجماعات الوظيفية اليهودية بأية خصوصية، بل إن لها سماتها التى تتصف بها كل الجماعات الوظيفية الأخرى صاحبة الرؤية العلمانية والإمبريالية. أما سمات الجماعات الوظيفية فهى التالية:

- ١ - بروز العلاقة التعاقدية والنفعية للجماعات الوظيفية مع مجتمع الأغلبية.
- ٢ - سيطرة روح العزلة والغربة والعجز والخوف من الآخر، وبالتالي الاستعداد الدائم للانقضاخ والغزو والتأثر.
- ٣ - عدم ارتباط أعضاء الجماعات الوظيفية بوطن، لأن أوطانهم تُختزل فى حقائب سفرهم، حيث المتافعُ المادية ورأس المال. واليهودى، كعضو فى الجماعة الوظيفية، دوماً فى حالة ترحال إلى أن يعود إلى صهيون، هُويته. الوهمية. المقدسة.
- ٤ - يمتاز عضو الجماعة الوظيفية بازدواجية فى المعايير الأخلاقية، فما ينطبق على جماعته المقدسة، لا ينطبق بالضرورة على الآخر. معاداة الآخر ونهبه واستباحة دمه لها عنده ما يبررها، فى غياب تام أو تغييب مطلق لكل المعايير الإنسانية العامة.

٥- شعور عضو الجماعة الوظيفية بنوع من المركزية الذاتية Ethnocentrism، الذى يرى نفسه وجماعته مركز العالم، مقابل الآخرين الجهلة والعبيد.

ثالثاً: النموذج الثالث والأخير هو نموذج الحلولية الكمونية الواحدة، والتى تُعرف كتعبير عن تناقض إنسانى أساسى بين الرغبة فى فقدان الهوية والنزعة الإنسانية والربانية. وهنا يظهر اليهودى باعتباره ممثلاً فى ابتعاده أو تقربه من الله، كما حدث للعبرانيين بعد خروجهم من مصر وتشتتهم فى سيناء. وللجماعات الوظيفية اليهودية مبدؤها الحلولى الوظيفى والمؤلف من الجماعات الوظيفية: الإله والأرض. وهنا تبرز علاقة اليهودى المقدسة بشعبه وبأرض الميعاد. وتدور الحلولية الكمونية الوظيفية حول الحياة السعيدة للجماعات اليهودية. فكل المعتقدات الدينية اليهودية تهدف إلى تحقيق مصلحة الجماعة اليهودية، فالقيمة النهائية تُعطى لأعضاء الجماعات الوظيفية دون غيرهم. وأما حضور الآخر، فهو بغير معنى. وهنا تبرز مجدداً الدراما اليهودية بين تقديس الجماعة اليهودية و«التحوسل»، ليصبح كلاهما شيئاً واحداً. كما تجدر الإشارة إلى أن الدولة القومية المركزية تطلب من كل الجماعات الوظيفية التخلي عن هويتها ووظيفتها وإلهها، أو على الأقل إخفاءها خارج رقعة الحياة المدنية. فإذا مات ذلك، يدخل الجميع فى علاقات وظيفية تعاقدية ونفعية، ليسود بعدها الفكر العلمانى، أى الفكر الحلولى الكمونى المادى. وهذا ما يسميه كارل ماركس بعملية «تهويد المجتمع»، كمدخل لتهويد العالم، وصولاً إلى عصر ما بعد الحداثة، أو «النظام العالمى الجديد».



ثانياً: فى التطبيق العملى

الموسوعة فى جوهرها دعوة إلى إعادة النظر فى طرق التفكير فى عالمنا العربى، كمنطلق لتحسين الأداء التنظيرى والتفسيرى بشكل يجعلنا ندرك الواقع كما هو، لا كما صورته وتصوره المقولات الاختزالية العامة. فبدلاً من استعمال مصطلح

«الصهيونية العالمية»، تتحدث الموسوعة عن الصهيونيتين : التوطينية والاستيطانية . وفى السياق عينه تم إسقاط ودحض الكثير من المقولات الصهيونية المتميزة ، كالعرقية اليهودية ، وعداء الأغيار الأزلى لليهود ، والمؤامرة اليهودية ، وذلك بالحدوث . كما جاء فى المجلد الثانى . عن العباقرة أو عن المجرمين من أعضاء الجماعات اليهودية . ومن الأهمية بمكان أن نذكر بالقيمة الكبرى للمجلد الثانى من هذه الموسوعة فى دحضه لكل المقولات الصهيونية والتي تبناها أعداء اليهود . من هذه المقولات نذكر : العرق اليهودى ، المصالح اليهودية ، اليهودى الخالص ، نقاء اليهود حضارياً وإثنيًا ، معاداة اليهود ، بروتوكولات حكماء صهيون ، واليهودى الدولى .

تطرح الموسوعة على بساط البحث بعض الإشكاليات التى تعتبر من المحرمات فى نظر الصهاينة ، من هذه الإشكاليات نذكر :

١ - إشكالية الهوية اليهودية .

٢ - إشكالية التعداد .

٣ - إشكالية الإبادة النازية لليهود أوروبا .

٤ - إشكالية التعاون والتعامل بين بعض أعضاء الجماعات اليهودية والنازيين .

وتحت عنوان «الجماعات اليهودية : التحديث والثقافة» ، تبرز الموسوعة التمييز البدهى بين اليهود كجماعات وظيفية متشرة فى أرجاء العالم ، واليهودية كمعتقد دينى له طقوسه وأساطيره . وهذا التمييز هو فى جوهره تمييز بين المثالى والمعىارى من جهة ، والفعلى والمتحقق من جهة أخرى . بين أحلام البشر وأشواقهم من جهة ، وأدائهم وواقعهم من جهة أخرى .

ويعتبر المسيرى أن العلاقة البروتستانتية الوثيقة مع الصهيونية والجماعات اليهودية نقطة انطلاق لبعض اليهود ومشاركتهم فى عملية التحديث . أما قواعد تلك العلاقة فتعود إلى الأسباب التالية :

١ - تأثير اليهودية بالإصلاح الدينى البروتستانتى .

٢- ظهور الفكر الاسترجاعي الصهيوني داخل الفكر البروتستانتي .

٣- ارتباط الحركة البروتستانتية بالبلدان الرأسمالية .

٤- ارتباط هجرة أعضاء الجماعات اليهودية في العصر الحديث بالتشكيل الاستعماري الاستيطاني البروتستانتي الأنجلوساكسوني . ولهذا السبب لا يوجد تاريخ للصهيونية مستقل عن تاريخ الحضارة الغربية الحديثة .

٥- لا يزال كثير من غلاة البروتستانت، خصوصاً الحركات المعمدانية في الولايات المتحدة الأمريكية، يأخذ بالتفسير الحرفي للعهد القديم، ويرى في دولة إسرائيل تحقيقاً للنبوءات التوراتية .

لقد لعبت بعض الجماعات اليهودية دوراً رئيسياً في علمنة المجتمعات، فانخرطت في الحياة الاقتصادية بهدف الربح، دون الأخذ بعين الاعتبار قيم المجتمعات المسيحية . وسكن اليهود المدن، ونادوا بالعلمانية، تحقيقاً للمساواة بينهم وبين الأغلبية . ووصلوا إلى أعلى درجات البروز، خاصة في الولايات المتحدة الأمريكية (المجتمع العلماني النموذجي)، حيث يوجد عشرات اليهود من أدباء ومفكرين وفنانين وعلماء يدافعون بأغلييتهم عن طريقة الحياة الأمريكية . أما فيما يخص القطاع الاقتصادي، فإنه يوجد مائة وأحد عشر يهودياً ثرياً، من أصل أربع مائة أمريكي، يعملون في العقارات والسمسرة والمضاربات والملاهي والبورصة والإعلام .

وفي مواجهة الرأسمالية، انخرط العديد من أعضاء الجماعات اليهودية في الحركات الاشتراكية الثورية . ويلاحظ أن الكثيرين من قيادي ومؤسسي الحركات الشيوعية كانوا يهوداً . أما تفسير هذه الظاهرة فيعود إلى ثقافة بعض اليهود الواسعة، وواقعهم كأقلية مضطهدة . ولا عجب في اعتراف الاتحاد السوفيتي بدولة إسرائيل فور قيامها، وتوسيع نطاق العلاقات بين موسكو وتل أبيب ليشمل الدعم البشري والعسكري .

ويتطرق المجلد الثالث، أخيراً، إلى مسائل لم يتطرق إليها أحد من قبل . من

هذه المسائل نذكر إسهامات بعض أعضاء الجماعات اليهودية فى كل نواحي الحياة، من فن تشكيلي وموسيقى، ورقص وكوميديا وسينما، وأدب وفلسفة، وعلم اجتماع وعلم نفس، وتربية وتعليم. لكن تجدر الإشارة إلى أن الإبداع الثقافى لا يعرف حدوداً إثنية أو عرقية أو دينية، وأن إبداع بعض اليهود لم يحصل بسبب كونهم يهوداً، بل بسبب كونهم مبدعين توفرت لهم ظروف معينة أظهرت إسهاماتهم فى إغناء الفكر الإنسانى. ويقول المسيرى فى هذا الصدد: «لا توجد ثقافة يهودية عالمية مستقلة، تعبر عن وجدان أعضاء الجماعات اليهودية وسلوكهم، وإنما توجد ثقافات يهودية مختلفة باختلاف التشكيل الحضارى الذى يوجد أعضاء الجماعات اليهودية بداخله».

إن من حق المثقف العربى أن يعرف عدوه الصهيونى معرفة دقيقة، خاصة وأنا أمام مرحلة تشهد انتقال الصراع فى الشرق الأوسط من الجبهة إلى الجامعة. فقد يمّا كان المثقف العربى يعوّل فى فهمه للكيان الصهيونى على ثلاثة عوامل رئيسية: العامل الدينى، والعامل السياسى، والعامل الدولى.

أولاً: العامل الدينى، إن أية قراءة للعوامل المؤثرة على القرار السياسى الإسرائيلى كانت تقود الباحث العربى إلى دراسة تاريخ بنى إسرائيل وثقافتهم الدينية. والأهمية القصوى كانت تُعطى للعلاقة القائمة بين اليهود، كل اليهود، وأرض فلسطين ضمن الإطار التوراتى. فيهودية إسرائيل لها موقع خاص فى تكوين الثقافة السياسية عند أبناء المجتمع الإسرائيلى؛ لأنها تتحكم بكل الشعور والإيمان والتصرفات. وهكذا؛ فإن إقامة دولة إسرائيل عام ١٩٤٨، قد مثّلت بنظر اليهود تحقيقاً لنبوءة توراتية منحتم موقعاً خاصاً فى علاقتهم مع يَهُوَه كشعبه المختار. هذه الخصوصية أثارَت فى نفوس اليهود أحاسيس التفوق، وجعلتهم ينظرون إلى غير اليهودى نظرات التباهى والامتلاء والاحتقار. وهكذا، ما من سبيل لفهم الممارسات الإسرائيلىة إلا بالعودة إلى التراث اليهودى المتمثل فى التوراة!

ثانياً: العامل السياسى، على المستوى السياسى تابع اليهود طلب يَهُوَه فى الإبادة الجماعية للشعوب المجاورة وسرقة أرضهم. ولابد من الإشارة هنا إلى أن انتقاء

يَهْوَه لليهود كشعبه المختار لا معنى له خارج نطاق وعده لهم بأرض فلسطين . فى المقابل ، ليس صحيحاً القول بإمكانية الفصل بين اليهودية والصهيونية ؛ لأن كليهما يحتوى على تبرير أيديولوجى لخلق دولة إسرائيل . كل هذا يعنى أن الصهيونية لم تبدأ فى مؤتمر بال عام ١٨٩٧ ، ولم تكن وليدة ظروف العداء للسامية التى ظهرت فى أوروبا إبان القرن التاسع عشر ، وبالتالى لا يمكن تصنيفها كإحدى القوميات البورجوازية . بكلمة أخرى : إن الصهيونية ما كانت لتوجد لولا جذورها التوراتية !

ثالثاً : على المستوى الدولى ، الصهيونية هى أيضاً حركة استعمارية . وبمعنى أكثر وضوحاً : إن الممارسات الصهيونية المبررة دينياً ، لها غطاؤها الاستعماري والإمبريالي . فالتمهيد العملى للاستيطان الصهيونى فى فلسطين جاء عقب وعد بلفور للصهاينة بأرض فلسطين «كوطن قومى لليهود» . الصهيونية إذن تُعتبر الرابط العضوى بين وعد يَهْوَه التوراتى ووعد بريطانيا العظمى السياسى .

هذا ، باختصار شديد ، ما كان يعول عليه المثقف العربى فى محاولته فهم الطبيعة الصهيونية للكيان الإسرائيلى . لكن ما تعلمه الموسوعة يفوق تفصيلاً ثلاثية الدين والتوسع والأداة الإمبريالية للمنظمة الصهيونية . وإننى أعتقد أنه لابد من البحث عن كل خفايا العدو الصهيونى وأساليبه وممارساته ، لا سيما ونحن على أبواب تسوية فى الشرق الأوسط ، قد انتهى حالة الحرب مع الكيان الصهيونى ، وتفتح باب الصراع الإقليمى فى شتى الحقول الاقتصادية والثقافية والسياسية . من هنا أرى أن الإنجاز الذى حققته الموسوعة هام جداً ، من حيث إنها وضعت بين يدى المثقف العربى كل الجزئيات والتفاصيل ، وفككت كل الأحاجى المتعلقة بالعدو الصهيونى . فالموسوعة تسلط الضوء على العدو الصهيونى ، وتعرّبه أمام الرأى العام العالمى ، على قاعدة أن محاربة الصهيونية تبدأ من خلال معرفتها . والجديد الذى تطرحه الموسوعة فى زيادة فهمنا للعقيدة الصهيونية يمكن تلخيصه على النحو التالى :

١ - تأكيد الصهاينة على أن هناك وَحْدَةً أزيلت لليهود ، ويخلصون فى هذا إلى أن الدولة الصهيونية فى فلسطين أمر منطقي ، بل وحتمى .

٢ - يؤمن الصهاينة بأن اليهود شعب واحد ، ومن ثم فلا بد أن يقوى الوعى اليهودى

للمحافظة على وَحدة هذا الشعب وعلى هُويته، وعلى ولائه الكامل للشعب اليهودي، وعدم انتمائه إلى الشعوب أو أوطان أخرى.

٣- يُصرُّ الصهاينة على استخدام كلمة «يهود» بنقاء عرقيٍّ وحضاريٍّ وإثنيٍّ. وهكذا يتحدث الصهاينة عن «فنَّ يهوديٍّ» و«أزياء يهودية»، بل و«لغات يهودية»، تجسّد كلّها خصوصية يهودية مطلقة، لا علاقة لها بالتشكيلات الحضارية المختلفة.

٤- يدعى الصهاينة أن فلسطين- التي يطلقون عليها مصطلح «إرنس إسرائيل»، أو «الكبرى»، أو «أرض الميعاد»، أو ما شابه ذلك من مصطلحات دينية أخرى- هي مركز الوجدان اليهودي، وأنها النقطة التي يتجه إليها اليهود معنوياً عندما يعجزون عن الاستيطان فيها، وهي الأرض التي «يعودون» إليها فعلياً وبمحض إرادتهم من المنفى أو الشتات، حيث تفتح أبوابها لهم.

٥- ينكر الفكر الصهيوني واقع الجماعات اليهودية الحضارية والفُسيفَسائي الجيولوجي التراكمي، ويطرح فكرة الهُوية اليهودية العالمية الواحدة.

٦- اقتصر الكتابات الصهيونية على الحديث عن الاعتداءات والهجمات التي يتعرض لها أعضاء الجماعات اليهودية، باعتبار أنها أمر فريد يحدث لهم وحدهم، وأنها تعبير عن كُره أزلّي لليهود، ونتيجة حتمية لوضع أعضاء الجماعات اليهودية خارج فلسطين.

٧- يحاول الصهاينة احتكار دور الضحية لليهود وحدهم دون غيرهم من الجماعات أو الأقليات أو الشعوب، حيث تُصوّر الإبادة النازية باعتبارها جريمة موجهة ضد اليهود وحدهم. ولهذا يرفض الصهاينة أية محاولة لرؤية الإبادة النازية كتعبير عن نمط تاريخي عام، يتجاوز الحالة النازية والحالة اليهودية. كما يرفض الصهاينة تماماً محاولة مقارنة ما حدث لليهود على يد النازيين بما يحدث للفلسطينيين على أيديهم.

٨- المشروع الصهيوني جزء لا يتجزأ من التشكيل الاستعماري الاستيطاني في

الغرب، وما كان بمقدوره أن يتحقق دون إمكانيات الإمبريالية الغربية ودون طموحاتها أو آلياتها .

٩ - الصهيونية هي محاولة لتطبيق مقولات الفكر الرومانسي القومي العنصري على اليهودى . لقد تأثر معظم المفكرين الصهاينة (هرتزل ونوردو) بفلسفة نيتشه وأفكاره عن القوة وأخلاق العبيد والإنسان الأعلى - أو الأسفى .

ويبقى تساؤلنا الأخير حول إشكالية العلاقة بين اليهودية والصهيونية . إن هذه الإشكالية تتحدد من جهة أولى فى اليهودية كدين خاص ، بما يحمل من خرافات وأساطير سياسية وتعاليم عنصرية تجاه غير اليهود ، وينمط حياة الجماعات اليهودية التى عاشت تواريخها الطويلة فى مجتمعات ظلت منعزلة عنها .

ومن ناحية ثانية ، فالصهيونية كحركة سياسية لها ارتباطاتها الدولية . ومادتها الأساسية هي الجماعات اليهودية المنتشرة فى العالم ، وهدفها الأساسى الذى نجحت فى تحقيقه بنسبة عالية هو إقامة الدولة اليهودية ، التى شكَّلت فلسطين قاعدتها لا حدودها ؛ لأن حدودها - خارج إطار التصوير الدينى الصهيونى من الفرات إلى النيل - هو حدود القدرة الصهيونية على التوسع . لذلك ؛ فإن مقارنة حركة الاستيطان اليهودى بسائر حركات الاستيطان السابقة ، مع إغفال دور العقيدة الدينية اليهودية - لن يؤدى إلى فهم صحيح لطبيعة الاستيطان اليهودى ، ولا لطبيعة الدولة اليهودية وسياساتها الداخلية والخارجية . كما أن التشديد على الجانب الدينى وحده ، وإغفال دور الاستعمار ومصالح الدول الكبرى فى إنشاء هذه الدولة - سيؤدى إلى فهم سطحي ومضلل لطبيعة هذه الدولة والقوى المساندة لها ، والتى بنى سياستها على أساس المصالح ، وليس على أساس المبادئ - دينية كانت أو غير ذلك .

يشير الدارسون الذين يفصلون بشكل قاطع بين اليهودية والصهيونية إلى وجود صهاينة غير يهود ، وإلى أسبقية الصهيونية غير اليهودية على الصهيونية اليهودية . والمقصود بالصهيونية غير اليهودية هو المسيحية الأصولية ، التى عملت قبل نشأة الحركة الصهيونية على دعم إقامة دولة يهودية فى فلسطين ، والتى تعمل حالياً على

دعم هذه الدولة ، ودعم انجهااتها التوسعية والعدائية . لكن هذه الصهيونية المتشرفة في أوساط المسيحية الأصولية ما كان لها أن تنشأ لولا حركة التهود ، التي شكلت الأساس الديني لهذه المواقف السياسية . فمع حركة الإصلاح الديني (لوتر - كالقن) ، تطور الاهتمام بالتوراة باعتبارها كلمة الله ، وأصبح العهد القديم هو المرجع الأعلى للسلوك والاعتقاد ، وغدت قصص وشخصيات العهد القديم مألوفة ككلمة صباح الخير ، وأضحى كثير من البروتستانتين يرددونها عن ظهر قلب ، وحل أبطال العهد القديم محل القديسين الكاثوليك ، وتطور الاهتمام باللغة العبرية باعتبارها اللسان المقدس .

وليس صحيحاً أن معظم اليهود المتشربين في أرجاء العالم هم بطبيعتهم صهيانية . لكن ما من شك في أن الصهيانية قد نجحوا في استلاب اليهود إنسانيتهم ، وتضليلهم بترسيخ فكرة أن عدااء العرب لهم بسبب كونهم يهوداً . وإن كان لهذه الموسوعة من هدف غير معلن ، فهو - برأى - دعوة المفكرين العرب إلى البدء بمسيرة تثقيفية لليهود عبر كل وسائل الاتصال المتاحة ، على أساس أن إقامة دولة إسرائيل شكلت انتصاراً للصهيونية العالمية على اليهودية العربية ، وطمساً لكل الإسهامات الإنسانية التي قام بها مثقفون وفلاسفة وأدباء وفنانون ، شاءت الصدفة التاريخية أن يكون انتماءهم الديني لليهودية .

إن هذه الموسوعة تحوى العديد من المواقف الجريئة ، نذكر منها اثنين : الموقف الأول ، تركيز الكاتب على احتكار الصهيانية واقعة الإبادة النازية ، التي لم تكن موجّهة ضد اليهود وحسب ، وإنما ضد سائر الأعراق التي اعتبرت من منطلق النازية غير ناعمة ، بمن فيهم العرب . الموقف الجريء الثاني ، يبرز من خلال تسليط الكاتب الضوء على اليهود والعرب على السواء ، وذلك بقوله : إنه لا توجد ثقافة يهودية مستقلة ، وإن الثقافة العربية اليهودية في نهاية الأمر جزء من الثقافة العربية . وبينما يدحض الموقف الأول إحدى أهم المقولات الصهيونية في العصر الحديث ، يبدو الموقف الثاني أكثر عمقاً ، بأبعاده الإنسانية الملتصقة التصاقاً عضوياً بالثقافة العربية .

وتدحض هذه الموسوعة فكرة «المؤامرة» اليهودية الكبرى على العرب ، المنافية

لكل العلوم وبصورة خاصة علم السياسة . إن جزءاً كبيراً من الهزيمة العربية أمام المشروع الصهيوني يعود إلى جملة من المواقف الارتجالية، التي سبقت وأعقبت قيام دولة إسرائيل . بمعنى أكثر دقة : إن هزيمة العرب في فلسطين تعود إلى عدم إدراكهم مقولة إن الحياة صراع ، وإن الانتصار في هذا الصراع يتطلب خططاً وأبحاثاً استراتيجية واردة . فالحرب الأهلية الطاحنة على أرض لبنان لم تكن نتيجة مؤامرة صهيونية عالمية ، بل بسبب عدم نضوج المشروع القومي العربي على الساحة اللبنانية . من هذا المنطلق نستخلص أن الحرب في لبنان حدثت لقتل روح التضامن العربية ، والتي بانّت بشائرها خلال حرب أكتوبر التحريرية عام ١٩٧٣ ، فلا عجب إذن في القول إن الحرب في لبنان كانت المقدمة العملية لكل الاتفاقات المنفردة بين بعض العرب والكيان الصهيوني .



يحتاج المرء إلى شجاعة استثنائية لتقييم موسوعة الدكتور المسبى ، التي قضى زهاء رُبع قرن في البحث عن مصادر موضوعاتها ، وفي توثيق المعلومات وتحضيرها وإعدادها . وإنه ، دون شك ، عمل عربي جبار ، يسهم مساهمة كبيرة في إغناء الفكر الإنساني عامة . إن هذه الموسوعة تضيء الطريق أمام الأجيال العربية القادمة في صراعها المستمر مع الصهيونية ، على قاعدة الموضوعية البعيدة كل البعد عن مقولات مسبقة أو حقد أعمى .



إشارات حول الصهيونية والنازية والبروتوكولات

سلامة أحمد سلامة*

الصهيونية والنازية

فى أجواء التخبط والحيرة التى تغيم على المنطقة، قد يصبح تجاوز اللحظة الراهنة أمراً مطلوباً وضرورياً، فى محاولة فهم التطورات المحيطة بنا، وزيادة معرفتنا بإسرائيل، وبالحركة الصهيونية التى أفرزتها وزرعتها فى الشرق الأوسط، وجعلت منها امتداداً حضارياً للفكر الغربى لا يمكن فصله عن موقف الغرب بصفة عامة من العالم العربى.

ومن أعمق الدراسات التى تتجاوز الماضى، ولكنها تلقى الضوء على الجنور الحقيقية للفكر الصهيونى، فى احتكاكه بواحدة من أكثر التجليات التى تعبر عن حضارة الغرب، وهى «النازية»، ونفسر فى الوقت نفسه طريقة التفكير والتعامل الراهنة مع الفلسطينيين والعرب فى الصراع الحضارى القائم مع إسرائيل، وفى السياسات التى يمثلها «الليكود» الحاكم تمثيلاً صريحاً لا غموض فيه. يأتى كتاب الدكتور عبد الوهاب المسيرى عن «الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ»، الذى يعد بمثابة رؤية كاشفة لظاهرة «الإبادة» التى تنتهجها حكومة نتنياهو حالياً تجاه الفلسطينيين، والتى ترتبط ارتباطاً وثيقاً بظاهرة «الإبادة» التى طبقها النازى على اليهود.

وتؤكد هذه الدراسة المفصلة أن ظاهرة الإبادة (الهولوكوست) ولدت داخل

* كاتب صحفى. نائب رئيس تحرير جريدة الأهرام.

التشكيل الحضارى الغربى ، وأنها ليست مجرد مسألة عَرَضية فيه ، حيث إن لديه استعداداً للتخلُّص من العناصر غير المرغوب فيها عن طريق إبادةها بشكل منظم ومخطَّط . ولم تكن عملية الإبادة التى قامت بها النازية ضد اليهود غير منطَّ إبادةً ، بدأ منذ عصر النهضة فى الغرب ولا يزال مستمرّاً فى فيتنام والشيّشان ، وقَبْل ذلك مع الهنود الحمر فى أمريكا الشماليّة . . استناداً إلى فكرة أساسية هى التخلُّص من الفائض البشرى غير النافع ، سواء أكانوا من اليهود أم العُجْر الأقل منزلة . ومن ثمّ ؛ فإن الجريمة النازية لا تختلف كثيراً عن الحلول الغربيّة الإمبرياليّة المطروحة للمشكلات المماثلة ، بل هى نتاج منطقى للحضارة الغربيّة الحديثة .

ويظهر من الدراسة أن النازية والصهيونية ليستا بأية حال انحرافاً عن الحضارة الغربيّة الحديثة ، بل هما يمثلان تيارين أساسيين فيها . ولعل أكبر دليل على أن الصهيونية جزء أصيل من الحضارة الغربيّة أن الغرب يحاول تعويض اليهود عما لحق بهم على يد النازيين بإنشاء الدولة الصهيونية على جثث الفلسطينيين ، وكأن جريمة أوشفيتس يمكن أن تُمحى بارتكاب جرائم دير ياسين أو مذبحه بيروت أو مذبحه قانا! وقد أنجزت الصهيونية ما أنجزته من اغتصاب الأرض وطرده وإبادة الفلسطينيين من خلال التشكيل الإمبريالى الغربى ، واستخدمت كل أدواته من غزو وقمع وترحيل وتهجين .

هل يبدو التأيد الأمريكى الغربى المطلق لإسرائيل إذن أمراً يحتاج إلى تفسير ؟ أم أن العرب أصبحوا من الفائض البشرية ؟!



تراث مشترك

وتقدّم هذه الدراسة المتعمقة التى وضعها الدكتور عبد الوهاب المسيرى عن الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ نظرة ثاقبة إلى التراث المشترك ، حضارياً وفكرياً وفى الممارسة ، بين التجربة النازية والتجربة الصهيونية فى فلسطين .

وهو يضرب مثالا على ذلك فكرة «الجيتو» التي أسسها النازيون لتستوعب عشرات الآلاف من اليهود، مثل جيتو وارسو الذي بلغ عدد القاطنين فيه نصف مليون يهودي، يحيطه سور مرتفع بمقدار ثمانية أقدام، له مؤسساته المستقلة الخاصة، وإدارته الذاتية، ومحاكمه، ونظامه التعليمي، ولكنه يخضع اقتصادياً وأمنياً للدولة النازية. فهو يستورد احتياجاته من الأغذية والمواد الخام من سلطة الاحتلال النازية، ويسدّد ثمنها من الجهد الذي يقوم به عدد من العمال يومياً يبيعون عملهم لتسديد وارداتهم. وهو ما كان يعنى نوعاً من الإبادة البطيئة بسبب نقص المواد الغذائية والخدمات التي دون حدّ الكفاف.

ويدو واضحاً أن هذه التجربة بحذافيرها هي ما تحاول الدولة الصهيونية تطبيقها على السلطة الوطنية الفلسطينية في غزة والضفة. أى أن يتحول الكيان الفلسطيني إلى نوع من الجيتو الفلسطيني، الذي يتمتع بدرجة معينة من الاستقلال الذاتي في إدارة شئونه، ولكنه لا يرقى إلى درجة الدولة. والمعروف أن نتنياهو، هو وحزب الليكود والأحزاب الدينية المتحالفة، يعارضون مبدأ الدولة الفلسطينية معارضة لا تقبل المناقشة.

غير أن من أهم العوامل التي ستحكم بالفشل على مخططات الجيتو الإسرائيلية للكيان الفلسطيني أن الضفة الغربية وغزة - على خلاف جيتو وارسو - تضم كياناً حضارياً مركّباً يعود إلى أعماق آلاف السنين، كما أن سكان «المناطق» المحتلة لم يتوقفوا قط عن المقاومة، وهو ما يجعل التحكم في فلسطين المحتلة بعد ١٩٦٧ أمراً صعباً، إن لم يكن مستحيلاً على حد قول الدكتور المسيري.

وفي تحليله لمفهوم «نهاية التاريخ» في الفكر الصهيوني، يقول المؤلف: «إن الرؤية الصهيونية للتاريخ الإنساني تدور حول «تاريخ اليهود» و«تاريخ الأغيار»، ويتركز الغرض الإلهي في اليهود شعب الله المختار، الذين سيعانون كل الآلام، إلى أن يأتي «المسيح» ويقضى على أعدائهم ويجمعهم من شتات الأرض ويعود بهم إلى صهيون».

ومن هنا يرى المؤلف أن للمجتمعات الاستيطانية من أكثر المجتمعات عداءً للتاريخ

وميلًا نحو إعلان نهايته . ويزعم التجمع الصهيوني الاستيطاني أن تاريخ بلد مثل فلسطين توقف تمامًا برحيل اليهود عنه . وتحاول الحركة الصهيونية أن تضع «حلاً نهائياً» لكل هذا ، بتجميع المتفنين في صهيون - أو إسرائيل - لاستئناف تاريخهم اليهودي ، الذى يعنى بطبيعة الحال إنهاء التاريخ العربى .

تقرأ الكتاب فتدرك أن أكثر الذين عانوا من فظائع النازية ووحشيتها هم أكثر من نقلوا أفكارها وفلسفتها وممارساتها ، فهل يعيد التاريخ نفسه؟!



الهند الخفية ..

خمسون عاماً على قيام إسرائيل . . تتزامن مع أحداث واحتفالات ما كان يمكن لخيال أن يتصورها قبل سنوات قليلة . احتفالات فى القدس يشهدها نائب الرئيس الأمريكى ، ومحادثات تجريها وزيرة خارجية أمريكا مع زعيمهم فى لندن ، وسط تصريحات تنبأكى فيها على المصير المحزن للسلام فى الشرق الأوسط . وقد بلغ اليأس بالعرب حداً لم يعودوا يعرفون معه أين الطريق ، وما الذى حدث . يتساءلون : ما تلك القوى الخفية التى زرعت إسرائيل ، وأقامتها وحمّنتها وسلّحتها نووياً ، وجعلت منها دولة عظمى ؟ لا تستطيع أمريكا أن ترغمها على صنع ما لا تريد صنعه وهى التى أنجبتها ! بينما تقترب أوروبا إليها وتخطب وُدّها . . وهى المسئولة عن طرد اليهود ، ووضعهم فى المحارق النازية ، أو إجبارهم على الهجرة إلى فلسطين ، ليمارسوا مع الشعب الفلسطينى نفس الفظائع النازية التى تعرضوا لها!

فى هذه المناسبة المؤلة ، وجدتني أقرأ دراسة حديثة عميقة ، وضعها الدكتور عبد الوهاب المسيرى عن «يد اليهود الخفية» حول ذلك الاتجاه الذى ساد كثيراً من الدراسات العربية ، ينسب إلى اليهود قوى عجائبة توجد فى كل مكان ، وبالأخص فى مراكز صنع القرار . بل ويذهب هذا الاتجاه إلى أن ثمة مؤامرة يهودية كبرى

تهدف إلى الهيمنة على العالم، وتحقيق المخطط الصهيوني اليهودى . وبدأ هذا الفكر التأمري يستشرى ويزيد، مع تصرفات تنبأها الأخيرة، ورفضه حتى لتنفيذ اتفاقات أوسلو . . ومع تقبل أمريكا لهذا الوضع وسكوتها عليه، وعجز الكثيرين عن تفسير هذا السكوت .

يرى المسيرى أن هذه التصورات «التأمرية» التى تهيمن على العقل العربى، تُعدُّ أداة مضللة للفهم والتحليل، تضى على العدو قوة لا يستحقها . فاليهودى الذى يفر من البغض العنصرى لأعداء اليهود، هو نفسه المستوطن الصهيونى الذى يحمل السلاح ويغتصب الأرض العربية، ويقتلع أهلها ويطردهم ويبيدهم . أى أن العداء لليهود والاستيطان الصهيونى وجهان لعملة واحدة، وكلاهما يطالب بطرد اليهود من أوطانهم . وهذه هى سياسة الغرب الحقيقية تجاه إسرائيل .

وفى هذا السياق، لابد أن نذكر أن عبد الوهاب المسيرى يُعدُّ واحداً من أعمق الدارسين للفكر اليهودى والحركة الصهيونية، دراسة علمية موثقة، سوف نتعرض لبعض ملامحها، عسانا نفهم ماذا جرى ويجرى لنا!



الوثيقة المزورة

استند العرب، وكثير من المعادين لليهود، إلى نموذج اختزالى فى التفسير ينطوى على اتهام اليهود بأنهم يحيكون مؤامرة عالمية، وردت وقائعها فيما يسمَّى بروتوكولات حكماء صهيون والتلمود . واستخدم كثير من الكتاب والدارسين العرب هذه البروتوكولات فى شرح وتبرير فكرة المؤامرة، وفى تفسير النوازع والتصرفات والسياسات الإسرائيلية التى تحقق لهم الهيمنة والنفوذ .

وفى الدراسة التى قام بها الدكتور عبد الوهاب المسيرى عن يد اليهود الخفية، انتهى إلى أن الدراسة العلمية المتعمقة أثبتت أن البروتوكولات وثيقة مزورة، وأن نشر البروتوكولات وإشاعتها، إنما كان بإيعاز من الشرطة السياسية الروسية للتل

من الحركات الشورية والليبرالية ، ومن أجل زيادة تفانى الشعب الروسى حول القيصر والكنيسة ، بتخوينهم من المؤامرة اليهودية الخفية العالمية .

وتقع هذه البروتوكولات ، وعددها ٢٤ بروتوكولاً ، فى ١١٠ صفحات ، نشرت أول ما نشرت فى عام ١٩٠٥ ، ملحقاً لكتاب وضعه مواطن روسى ، ووصلت إليه مسروقة - بواسطة رئيس البوليس السرى الروسى فى فرنسا - من أرشيف المحفل الماسونى .

والفكرة الأساسية فى البروتوكولات هى فكرة الحكومة اليهودية العالمية . فضلاً عن عدد من الأفكار الأخرى التى تؤكد أن السياسة لا تخضع للأخلاق ، وأن اليهود سينفذون مخططاتهم الإرهابية عن طريق الغش والخداع وإفساد أخلاق العالم المسيحى الأوروبى . كما تهتم بفكرة سيطرة اليهود على الصحافة ووسائل الإعلام ودور النشر ، والسعى إلى تسخير الدول الاستعمارية حسب أهوائهم .

ويقول المسيرى : «إن من السذاجة أن تستخدم البروتوكولات فى الإعلام المضاد للصهيونية ، لأسباب عدة منها : أن الوثيقة مزورة ، كما أن من يستخدمها يفقد مصداقيته أمام رأى العام الغربى الذى لا يؤمن بصحتها . وثمة رأى يذهب إلى أن الصهاينة يروجون لهذه البروتوكولات ؛ لأنها تخدم مشروعهم الذى يهدف إلى ضرب العزلة على اليهود ، وتحويلهم إلى مادة خام صالحة للتهجير والتوطين فى فلسطين المحتلة» .

وربما كانت أهم حجة فى هذا الصدد ، أن بعض أعضاء النخب الحاكمة فى العالم العربى يسهمون فى ترويع هذه البروتوكولات ، لتبرير العجز العربى والتخاذل أمام العدو الصهيونى ، مع أن الانتفاضة الفلسطينية أثبتت أن اليهود ليسوا من طينة أخرى ، وأنه يمكن هزيمتهم ، ولا شك أن إشاعة الرؤية «البروتوكولية» على هذا النحو ، إنما يخدم أهداف العدو الصهيونى ، ويهدر ما أنجزته الانتفاضة .



بين حين وآخر، تنشر الصحف العربية والعالمية نبوءات للفلكيين والمنجمين، تنبأ بحدوث كوارث أو حروب، أو زوال عروش وسقوط أنظمة. ومن أشهر الذين ارتبطت أسماؤهم بالتنجيم، وما يزال الكثيرون يستشهدون بنبوءاته: نوستراداموس. واسمه بالكامل ميشيل دي نوستراداموس -الذى عاش في الفترة بين ١٥٠٣ و ١٥٦٦. وهو منجم وطبيب فرنسي من أصل يهودي، نال شهرة واسعة بسبب ما يقال عن تحقق نبوءاته!

ويتعرض الدكتور عبد الوهاب المسيري في كتابه عن الحركات اليهودية الهدامة والسرية (يد اليهود الخفية) لظاهرة السحر اليهودي، وارتباط الجماعات اليهودية في الوجدان الغربي بالسحر، نظراً لما يشتمل عليه العهد القديم من ممارسات تقوم على الإيمان بالسحر، وما يضمنه من إشارات وشعائر تجعل السحر مقبولاً كوسيلة مشروعة. ولعل هذا ما يؤكد السبب والصراع بين موسى وهارون من ناحية، وعرفاء مصر وسحرتها من ناحية أخرى، حيث يستخدم مَحَرَّةُ مِصْرٍ سَحَرَهُم الخفي، أما موسى فيستغيث بالله الذي يُغيثه.

أما نوستراداموس هذا فقد وُلِدَ لعائلة من أصل يهودي في مقاطعة بروفانس في فرنسا، واعتنق جداه المسيحية بعد أن خضعت بروفانس للحكم الفرنسي عام ١٤٨٢، وخير لويس السابع رعاياه بين الطرد أو التصبر. درس نوستراداموس الطب وبرع في علاج كثير من الأمراض، خصوصاً الطاعون. ولكنه فشل في علاج زوجته وأولاده عندما أصابهم الطاعون، فماتوا عام ١٥٣٨. واتجه بعدها إلى السحر والتنجيم وعالم القُوَى الخفية.

وكان من أشهر أعماله -كما يقول د. المسيري في كتابه- نبوءاته التي صدرت عام ١٥٥٥ وضمت ٣٥٠ رباعية، كُتِبَتْ بأسلوب وبلغة فرنسية مبهمه وغامضة. وقد نُظِمَت الرباعيات في مجموعات تضم كل مجموعة مائة رباعية، ولذلك عرف هذا العمل أيضاً باسم «المثويات». ولم تلق هذه النبوءات أى اهتمام إلا بعد أن تحققت

نبوءته بمقتل الملك الفرنسي هنرى الثانى عام ١٥٥٩ ، فبدأ بعدها الاهتمام الواسع بفكِّ غموض نبوءات نوستراداموس ومحاولة تأويلها .

ومن بين نبوءاته التى تحققت بالفعل أحداث ثورتى إنجلترا وفرنسا ، وصعود وسقوط نابليون ، ونجاح الإنسان فى الطيران ، وتخلّى إدوارد الثامن عن العرش فى إنجلترا ، وصعود زعيم ألماني ، اسمه «هيتلر» ، يتسبب فى إراقة كثير من الدماء قبل هزيمته (إشارة إلى هتلر) . ومع ذلك ، فلا توجد دراسة جادة حتى الآن لعدد ما تحقّق من نبوءات ونسبتها إلى مجموع عدد النبوءات التى نسبت إلى نوستراداموس !



جزء من التحالف الغربى

يتوقع العرب من أوروبا أن تلعب دوراً إيجابياً نشيطاً فى التوصل إلى سلام عادل فى الصراع العربى الإسرائيلى . وبالأخص فى عملية السلام الراهنة ، ولا يخفون خيبة أملهم فى كل مرة يعجز فيها الأوروبيون عن ممارسة دورهم فى إدخال عنصر من التوازن على السياسة الأمريكية المنحازة لإسرائيل . ثم لا يجد العرب بعد ذلك تفسيراً لإحجام أوروبا الموحدة عن بذل مزيد من الجهود لحمل إسرائيل على الالتزام بما تم التوصل إليه من اتفاقيات ، ولا لحمل أمريكا على انتهاج سياسة متوازنة منصفة فى الشرق الأوسط .

ولكن التفسير الذى يقدمه الدكتور عبد الوهاب المسيرى فى كتابه عن اليد الخفية حول تأثير النفوذ الصهيونى فى السياسات العالمية ، يلقي الضوء على هذا التناقض فى الموقف الأوروبى ، بين ادعاء الرغبة فى تحقيق سلام متوازن فى الشرق الأوسط من ناحية ، والعجز - أو الإحجام - عن لعب دور فاعل لتحقيق هذا الهدف من ناحية أخرى .

إذ يرى المسيرى أنه على الرغم من أن اللوى الصهيونى لا يلعب فى أوروبا نفس

الدور الذى يلعبه فى أمريكا، فإن المسألة فى التحليل النهائى لا ترجع إلى قوة أو ضعف الدولة الأوروبية أو تلك، ولكنها ترجع إلى حقيقة أكيدة هى الالتزام الأوروبى بالتحالف الغربى.

وإذا نظرنا إلى سياسة كل من بريطانيا وفرنسا فى الوقت الحالى تجاه الشرق الأوسط لوجدنا أنها تتفق والسياسة الأمريكية والتوجه الاستراتيجى الغربى بشكل عام مع اختلافات طفيفة. ويستطيع الباحث المدقق أن يجد أن سياسة لندن أكثر اقتراباً من السياسة الأمريكية وأكثر دعماً لإسرائيل، وأن السياسة الفرنسية أكثر ابتعاداً. وربما اعتدالاً. داخل الإطار الغربى.

وبالرغم من هذه الاختلافات الطفيفة فى سياسات الدول الأوروبية، فإن النظرة العامة للغرب إزاء الشرق الأوسط قد حددت مصالحها منذ بداية القرن التاسع عشر بطريقة تجعله ينظر إلى المنطقة العربية باعتبارها مصدراً هاماً للمواد الخام الرخيصة، ومجالاً خصباً للاستثمارات الهائلة التى تعود عليه بالربح، وسوقاً عظيمة لمنتجاته المدنية والتسليحية، أو قاعدة استراتيجية شديدة الأهمية بالنسبة لأمنه هو.

ويرجع سر النجاح الصهيونى فى الغرب ليس إلى سيطرة اليهود على الإعلام أو الحكم أو المال، ولكن لأن الصهيونية - كما يقول المسيرى - هى جزء من التشكيل الاستعمارى الغربى، فلا مجال للحديث إذن عن مصالح يهودية وصهيونية مقابل مصالح غربية، وهذا ما يجب أن يدركه العالم العربى من البداية.



أوهام عربية

فى غمرة الاحتفالات الإسرائيلية بمرور ٥٠ عاماً على قيام إسرائيل قد لا يجد العرب بين أيديهم غير اللجوء إلى أوهام قديمة يستريحون إليها. ومن أكثر هذه الأوهام هيمنة على العقل العربى، القول بأن اليهود يسيطرون سيطرة كاملة على السياسة والإعلام الغربيين، وعلى الأخص فى أمريكا.

ولكن عبد الوهاب المسيرى يقدم فى كتابه عن اليد الخفية لليهود فى السياسة والتاريخ، رؤية مختلفة عن تأثير اللوى الصهيونى أو جماعات الضغط اليهودية التى تسعى إلى كسب تعاطف رأى العام مع إسرائيل، ومن أهمها فى أمريكا لجنة الشئون العامة الإسرائيلية الأمريكية (إيباك)، التى تعد من أهم جماعات الضغط على المشرعين الأمريكين لتأييد إسرائيل .

ويذهب المسيرى فى دراسته المستفيضة، والموثقة، إلى أن اللوى الصهيونى لا يتكون من عناصر يهودية وحسب، وإنما يضم عناصر أخرى غير يهودية . وهو يضم كل أصحاب المصالح الاقتصادية الذين يرون أن تفتت العالم العربى والإسلامى يخدم مصالحهم، كما يضم كثيراً من الليبراليين، ممن كانوا يدعون إلى انتهاج سياسة ردع نشيطة ضد الاتحاد السوفيتى سابقاً، وكثيراً من المحافظين الذين يرون فى إسرائيل قاعدة للحضارة الغربية وللمصالح الأمريكية، كما يضم جماعات الأصوليين، ممن يرون فى دولة إسرائيل إحدى بشائر الخلاص .

ولا يوظف اللوى اليهودى الصهيونى عناصر يهودية وصهيونية وحسب، وإنما يوظف عناصر أخرى قد تكون معادية لليهودية، ولكنها مع ذلك توظف نفسها دفاعاً عنه وعن مصالحه، بسبب الدور الذى تؤديه الدولة الإسرائيلية فى الشرق الأوسط وسبب تلاقى المصالح الغربية والصهيونية .

ولهذا السبب لا يوافق المسيرى على الافتراض السائد فى كثير من الأدبيات العربية، بأن اللوى الصهيونى هو الذى يؤثر فى صنع القرار الأمريكى، ويدفع السياسة الأمريكية فى اتجاه يتناقض والمصالح القومية الأمريكية، ويفند هذا الافتراض بقوله : «إن أمريكا قد تجد أن عدم الاستقرار المحكوم هو أفضل وضع للدفاع عن مصالحها فى العالم العربى، ولا توجد سوى مناطق اختلاف صغيرة بين إسرائيل وأمريكا، لا تختلف فى جوهرها عن تلك التى نشأت بين فرنسا والمستوطنين الفرنسيين فى الجزائر، أو بين إنجلترا والمستوطنين الإنجليز فى روديسيا مثلاً» .

هذه الرؤية قد تتناقض وكلّ السياسات العربية الراهنة، التي جعلت من أمريكا وسيطاً وحكماً وراعياً لعملية السلام. ولكنها في الحقيقة تفسّر بجملاء كثيراً من ظواهر التواطؤ والتقاعس، حيث يتعاضد التأييد الأمريكي لإسرائيل كلما زاد الضعف العربي، وتنوع أساليب الخداع المتفق عليه بين «روس» و«نتنياهو» كلما أمعن العرب في الجري وراء سراب السلام الأمريكي، الذي يصل بالفعل، ولكن لحساب الدولة الإسرائيلية!



قراءة فى المداخل النفسية للموسوعة

أحمد محمد عبد الله*

من مجالات اهتمامى النظرى والحياتى ما يدور حول «طب النفس من منظور إسلامى»، وذلك لأننى طبيب نفسانى، ومهتم بالإسلام، كرنى أحد المؤمنين به، والمعتدين بأن لديه ما يقدمه فى عالم البشر معرفياً وثقافياً، نظرياً وتطبيقياً.

واهتمامى بالإسلام- على هذا النحو- تلاقى مع تطور نضجى الشخصى، وحركتى الاجتماعية، فكان طبيعياً من وجهة نظرى أن أتصل بالحركات الشبابية الطلابية «الإسلامية» أثناء دراستى الجامعية. الأمر الذى وضعنى فى منتصف الثمانينيات فى موقع لم أكن أحلم به ولا أصدق حتى الآن كيف كنت فيه! - وهو رئاسة اتحاد طلاب كلية الطب بجامعة القاهرة. ثم كان مفهوماً أن تنزحزح اهتماماتى من «الحركة» إلى «الثقافة» فيما بعد لتعطىنى جزءاً من الهوية التى أعيش بها الآن، وهى وضعية الحركى المثقف، أو المثقف الحركى، على خلفية إسلامية أوسع وأعمق بكثير من تلك التى بدأت بها فى الثمانينيات.

وكان وما يزال بحثى دءوباً عن كل ما يدعم هذا الاهتمام، وقد استفدت كثيراً من معرفتى واتصالى بالدكتور عبد الوهاب المسيرى، ذلك الاتصال الذى احتدم من نهايات الثمانينيات وحتى الآن.

وربما كانت أفكار المسيرى هى «خشب الخلاص» التى أنقذتني من الفرق،

* مدرس مساعد الطب النفسى - جامعة الزقازيق .

وجسّرت الفجوة بين عالم الحركة بأطروحاته البسيطة والمباشرة، وعالم الفكر والثقافة بتشعب تياراته وروافده، وتنوع وتعقد تضاريسه ومعالمه. وربما كانت أفكار المسيرى بمثابة «قشرة البيض» التي تحمى محتوياتها من الانسكاب، حتى تستكمل نضجها في عالم يغلى بالتناقضات والمستجدات. وكما أن هذه القشرة لا بد منها للنضج، فإن الخروج منها هام للإبداع. وبدلاً من الثنائية الحدية «انحباس/ تمرد»، يمكن أن تظل العلاقة التفاعلية مستمرة ومتطورة.

في هذا الصدد رحبت بأن أكتب مشاركة في هذا الكتاب الحوارى حول رؤيتى لسيرة المسيرى الذاتية «غير الموضوعية»، كما يصفها هو. ولكننى استجبت لاقتراح تنظية مسألة المداخل النفسية في الموسوعة، وأعنى بها هنا - بشكل رئيسى - مدخلين:

الأول هو «إخفاق النموذج المادى فى تفسير ظاهرة الإنسان» فى الجزء الأول من الموسوعة. والثانى هو «علماء النفس من أعضاء الجماعات اليهودية». مع ملاحظة أننى منذ أن رتبت للقاء الأول بين «المسيرى» ومجموعة من الأصدقاء الباحثين والناشطين، والذى انعقد فى مقر حزب العمل الرئيسى بالسيدة زينب، الذى قبل مشكوراً استضافتنا وقتها، كما استجاب د. المسيرى لطلب الحضور متحمساً ومتدفقاً كعادته. . أقول: إننى منذ هذا اللقاء، وأنا أعتمد هذا الأسلوب «اللقاءات الفكرية» فى تبادل الأفكار ومناقشتها، وهو الأمر الذى لم يكن شائعاً فى أوساط الإسلاميين، خاصة «الشباب» منهم. كما أننى منذ ذلك اليوم - صيف ١٩٩٠ - ألتقى الدكتور المسيرى على فترات متقاربة أحياناً ومتباعدة أحياناً أخرى، ينظمها هو أو نجتمعنا فى محفل عام. أقول هذا لأوضح أن علاقتى بالمسيرى وموسوعته تتجاوز قراءة بعض مداخلها، أو الكتابة عنها كما أفعل الآن.

عشت مع الدكتور المسيرى خبرة وتجربة أن الحضارة الغربية هى «ظاهرة إنسانية»، ينبغى التفاعل معها ونقدتها على هذا الأساس بشكل يتجاوز محاولات الرجم أو التقديس. واقترعت أن تفكيك وتحليل هذه التجربة فى أصولها الفلسفية، ومساراتها التاريخية، وتفصيلها الواقعية - هام لبناء «النموذج المعرفى» الخاص بنا

أفراداً وجماعات . وهذه الخبرة والتجربة يمكن تسطيحها لتصبح حلاً ساذجاً سهلاً لما يمكن تسميته بجدل الأصالة والمعاصرة ، أو لتصبح آلية دفاعية بسيطة في مواجهة الاجتياح الثقافي الغربى ، فى مقابل الخواء الذى نعانى منه - عرباً ومسلمين - على المستوى التدافعى الحضارى بين الناس . ويمكن - ولكن بصورة أصعب قليلاً - تحويلها إلى مسوغات ودياجات أو هوامش على متن إنتاج ، يصف نفسه بأنه معرفة إسلامية أو طب نفسى إسلامى . . أو ما شابه ذلك ، بينما هو مجرد تلفيق مضحك يزرى بالعلم والإسلام فى نفس الوقت !

ولا أتورع عن القول بثقة : إن الكثير مما تم إنتاجه فى هذا الصدد ليس سوى ركام قليل - أو عديم - الفائدة ، نفعه الأكبر ربما يكون من باب التعلم عبر التجربة والخطأ !

ما يطرحه المسيرى ينبغى أن يتم التعامل معه بوصفه معطيات أولية هامة تحتاج إلى تخصيص وتشغيل ومقارنات ومحاورات ومناظرات ، ليس فى مجال علم النفس فقط ، ولكن فى الحقول المتعددة التى دخلتها أفكاره ، وتعاملت معها موسرته .

وفى مدخل « فشل النموذج المادى فى تفسير ظاهرة الإنسان » يضع المسيرى ما يسميه بالتزعة المادية مقابل التزعة الربانية ، ويقول : « إن هاتين التزعتين أصيلتان فى الإنسان ، ولا تستقيم حياته بنفى إحداهما ، ولكن بالتجاوب معهما ، والتوازن بينهما فى إطار مرجعية مفارقة هى « الله » سبحانه وتعالى » .

والحقيقة أننى ما زلت أبحث عن « الله » فى أدبيات علم النفس المعاصر « الغربى أساساً » ، وفى أساليب الطب النفسى فى التشخيص والعلاج ؛ فلا أجد إلا شذرات مبتورة باهتة ، تقابلها فوضى عارمة ، وغموضٌ منهجى كامل فى الموجات الصاعدة لما يسمى بالعلاج بالقرآن ، ومنظومته المتصلة بالجن والمس وغيرهما ، ناهيك عن تراجع وتقديم الاهتمام بالباراسيكولوجى . وأرى أن علم النفس الغربى - حقيقةً - العالمى ، بحكم الشيوع - قد أوجد غمطاً يتفاعل ويتطور على أرضه ويحتل اتجاهات متناقضة ، وأطروحات جديدة دائماً ، بعضها صارم وانقلابى هامشى ، وبعضها فى التيار الرئيسى والتنويعات عليه ، لكن ذلك عندنا صار إلى فشل ذريع فى فعالية

أدائه، وتشخيصه، ووصفه للدواء الناجع لعلاج الأمراض النفسية والاجتماعية. فكان العزوف الجزئي عنه، والتحول إلى آفاق جديدة تتعامل بشكل أكثر قرباً من معتقدات الناس، وأكثر فاعلية في شفاء آلامهم. وإن كنت أفنقر إلى أية معلومات علمية مضبوطة حول النتائج والأدوات.

يحلل المسيرى أصول نشأة علم النفس الغربي تاريخياً وفلسفياً، ويربط بينه وبين العلوم الأخرى، بل وبين التجربة الغربية بأسرها، ويقرر أن «العلوم الإنسانية في الغرب والنماذج التحليلية السائدة فيها تدور معظمها حول مفهوم الإنسان الطبيعي، وتنظر بالتالي إلى الإنسان باعتباره مجموعة من الحقائق المادية، والوظائف البيولوجية». والمادية بهذا تفشل في تفسير إصرار الإنسان على أن يجد معنى للكون أو مركزاً له. والحقيقة أنه حينما لا يجد هذا المعنى، فإنه لا يستمر في الإنتاج المادى مثل الحيوان الأعجم، وإنما يتفكك، ويصبح عديمياً، ويتعاطى المخدرات، ويتحرر، ويرتكب الجرائم دون سبب مادى واضح. يمسك المسيرى إذن بفكرة «البحث عن معنى» أساساً لفهم الكثير من تركيب الإنسان النفسى، وسلوكه الفردى والجماعى. ويدعو إلى الاعتراف بالجانب الربانى فى الوجود الإنسانى. ويتحدث عن الإنسان الربانى الذى يبحث عن المعنى، ولا يستسلم للعبث أو العدمية أو الواحدية المادية.

يبقى الجهد المطلوب. للتجاوب مع هذه الأطروحات. كبيراً للوصول إلى نموذج تفسيرى، وربما تشخيصى، ثم تجليات علاجية. وقد يفيد فى هذا الاطلاع على التراث «المغذور» لعلماء المسلمين عبر قرون حضارة الإسلام الممتدة، وللمعهد العالمى للفكر الإسلامى محاولة مشكورة لـ «تكشيف» هذا التراث، تحتاج إلى استفادة واستثمار وتطوير.

فى مدخل «علماء النفس من أعضاء الجماعات اليهودية» يقوم المسيرى بعمل جسور لم يسبقه إليه أحد فى المجال العربى-على حد علمى-، ألا وهو محاولة تفكيك وتحليل «أبى التحليل النفسى» سيجموند فرويد وأطروحاته الأساسية، وذلك بعد أن يحاول التصدى للإجابة على السؤال الشهير عن أسباب الارتباط بين

اليهود والتحليل النفسى أو علم النفس . والأسباب التى يقترحها لهذا الارتباط تبدو أسباباً عامة- لا تخص اليهود- إلا فيما يتعلق بأمرين يلفتان النظر، الأول: أنه كان وما يزال- مجالاً يتيح فرصة أكبر وأسرع للترقى الوظيفى، والحراك البحثى . والثانى: أن اليهود ربما كانوا الأسرع تخلصاً أو تحرراً من فكرة قداسة الإنسان، وبالتالي إمكانية دراسته، وسبر أغواره بالاختبارات والقياسات .

ويعتقد المسيرى أن «ظهور علم النفس والتحليل النفسى مرتبط بتطور الحضارة الغربية، وعلمنة ظاهرة الإنسان لتحل النفس محل الروح، ويُدرس الإنسان فى إطار غرائزه وسلوكه» .

وقد كنت أنتظر منه إطلالة- ولو خاطفة- على استبدال المحلل النفسى بالقس، والتداعى الحرّ بالاعتراف، على ما بين الاثنين من اختلافات جديرة بالاهتمام والبحث فى حد ذاتها .

وأحب أن ألفت النظر هنا إلى أن «فرويد»- ويا للمفارقة!- أصبح الآن، فى الاتجاه الشائع فى ممارسة الطب النفسى، ليس مجرد «موضة» قديمة فحسب، ولكنه أيضاً أصبح يمثل الماضى الأكثر روحانية وتركيبية، بل و«غموضاً وتخلّفاً» عند البعض! لأن الأساليب الحديثة فى التشخيص والعلاج، وفى افتراض أسباب المرض والبحث عنها، وفى تصنيف الأمراض، وأبحاث تطويره- أصبحت تميل إلى تفسيرات وشروحات أكثر بيولوجية من «فرويد» بكثير! وفى ظل ضغوط شركات الأدوية العالمية- وهى أكبر تجارة فى العالم بعد السلاح والمخدرات- أصبحت الأبحاث «العلمية»، التى تؤيد أهمية وأسبقيات الأسباب العضوية فى إحداث المرض النفسى . وبالتالي تطرح أسبقيات فاعلية العقاقير الكيميائية فى علاجه- هذه الأبحاث هى التى تملأ صفحات المجلات المتخصصة هذه الأيام . والعمل يجرى على قدم وساق لاكتشاف أجهزة وقياسات أكثر تقدماً من الناحية التقنية، لتصل إلى المسببات الفسيولوجية المستولة عن المرض النفسى، ويصفق الكثيرون لكل اكتشاف جديد- أو احتمال باكتشاف- بوصفه نهاية لعلم النفس، والطب النفسى بالمعنى التقليدى أو التاريخى له، وبوصفه خطوة على طريق دخول الطب النفسى بكامله إلى معمل

الأجهزة الإلكترونية، والحواسيب الآلية التى أصبحت البديل العصري للتحليل النفسى وغيرها من الوسائل التى كانت معتمدة لمعرفة تضاريس النفس، ومحاولة تفسير تفاعلاتها!

ومع ذلك، وربما بسببه، تبقى دراسة «فرويد» - واستيعاب أطروحاته، ونقدتها - هامة ليس للإلمام بتاريخ الطب النفسى فحسب، ولكن على مسبيل التجديد والاجتهاد فيه بشكل معاصر، يتجاوز هستيريا عبادة مرجعية الكمبيوتر، وحضارة الحاسوب والإنترنت.

وفى إطار هذا كله أثار دهشتى أن الدكتور المسيرى لم يتعرض من قريب أو من بعيد لمن أعتقد أنه الأهم - بالنسبة للمسيرى وأطروحاته - بين علماء النفس اليهود، ألا وهو «فيكتور فرانكل». و «فرانكل» كان ينبغى أن يوجد فى موسوعة المسيرى باتساع لأكثر من سبب:

١ - فهو يهودى دخل إلى معسكرات النازى، وعاش فيها تجربة إنسانية ثرية وقاسية، كانت سبباً مباشراً ورئيسياً لإبداعه نظريته فى التشخيص والعلاج.

٢ - يعتبر «فرانكل» زعيم المدرسة النمساوية الثالثة فى العلاج النفسى بعد «مدرسة فرويد»، و «مدرسة أدلر»، اللتين اهتم بهما المسيرى. و «فرانكل» من أبناء «فيتنا» التى يرى المسيرى أنها كانت مناخاً خصباً لنشوء علم النفس وتطوره.

٣ - «فرانكل» يطرح فكرة البحث عن معنى، والعلاج بالمعنى، الأمر الذى يلتقى وأطروحات «المسيرى» عن الإنسان الربانى، الذى يتجاوب مع هذه الحاجة الإنسانية بالجانب الذى أودعه الله فيه، وبموجبه لا يستسلم للعبثية أو يسقط فى العدمية.

وأنا مدين فى التعرف على «فرانكل» لصديقة أسترالية يهودية جرت بيتنا مناقشات فى إطار علم النفس - وهو تخصصها الفرعى بجانب العلوم السياسية -، وسمعت منها عن «فرانكل» لأول مرة، وفوجئت بأن له أبحاثاً فى غاية الأهمية، ولكن لأسباب ما - أتركها للبحث، وفطنة اللبيب! - فإن أطروحات «فرانكل» بقيت

بعيدة عن متناولنا، محصورة في هامش محدود من المتخصصين، أشكرهم لأنهم في بداية الثمانينيات قاموا بترجمة أهم أعمال «فرانكل» Man's scaech for meaning an introduction to logotherapy إلى العربية لحساب دار تهتم بالإنتاج أكثر من اهتمامها بالتسويق والدعاية، ولولا توجيه الصديقة الأسترالية من ناحية، وتوفيق الله من ناحية أخرى- لبقيت أبحث عن «فرانكل» في الفضاء الإلكتروني cyberspace على الإنترنت لعدة سنوات!

وفي الكتاب المذكور يحكى «فرانكل» عن تجربته الرهيبة في معسكرات النازي، ثم يولّد منها ملامح مدرسته في «العلاج بالمعنى»، وهو منحى فريد من الناحية المنهجية، نرى فيه تأثير التجربة الذاتية للباحث على تطوير أفكاره النظرية، وأطروحاته ومعارفه.

وبين القصص المروّعة، والاستخلاصات الرائعة، عشت مع كتاب «فرانكل»، الذى ترافقت قراءتى له مع رحلة بالسيارة قاطعاً نصف أقطار أوروبا ماراً بالبلدان، وربما بعض المواقع، التى يحكى عنها فرانكل فى كتابه . . فكانت تجربة شعورية وروحية أعجز عن وصفها الآن . ربما أعود لاستكمال كتاب «فرانكل» فى رحلة قادمة لأوروبا إذا أتحت فرصة لذلك، وربما تتاح الفرصة للمسيرى أن يتعرف على كتابات «فرانكل» ليبدى رأيه فيها، ونستفيد نحن من هذا وذاك!

أقول: كتابات «فرانكل» لأن «فيكتور فرانكل» نفسه قد توفى بعد شهر واحد من تعرفى على أمره عبر تلك الصديقة، التى أرسلت إلى فوراً وقتها رسالة «إلكترونية» حزينة قالت لى فى آخرها: «ماذا تعتقد أن علينا من مسئوليات بعد موت «فرانكل»؟! . . . ولم أجب على هذا السؤال حتى الآن!



«التاريخ اليهودى، بين الفهم الصهيونى والفهم العربى

دراسة فى قراءة المسيرى للتاريخ

جمال الرفاعى *

يُعدُّ التاريخ محورَ العلوم الإنسانية كلّها، فهو الذى يوضح لنا كيف نشأ الإنسان، ويتتبع تطوره عبر الأيام والعصور وجهوده فى تسخير الطبيعة لخدمته. غير أن كتابة التاريخ تُعدُّ عملاً محفوفاً بكثير من الصعاب والمخاطر. وتنبع هذه الصعوبة من أن التاريخ لم يُعدَّ معنياً بدراسة أنساب الرُّسل والملوك أو تسجيل غزواتهم وانتصاراتهم، وإنما يدرس كل ما فعله الإنسان أو فكَّر فيه أو أحسَّ به أو تمناه. وفى هذا الإطار فإن التاريخ يُعدُّ سجلاً لكل ما حدث داخل نطاق الإدراك البشرى. وتُعدُّ مهنة المؤرخ من أصعب المهن، ويكمن وجه الصعوبة فى أن المواد والمعطيات المستخدمة فى كثير من مجالات العلم التجريبي من فيزياء وكيمياء وغيرها تتسم بقدر كبير من الحياد، فى حين أن المادة التى يستعملها المؤرخ تتسم بقدر كبير من الليونة والمراوغة. فهذه المادة الكامنة فى المرويات والروايات والشهادات والوثائق، وكل ما أبدعه الإنسان شفاهة أو كتابة، تحمل كثيراً من رؤى أصحابها سواء لذواتهم وللآخر وللسلطة ولطبقتها، وهكذا نجد أن هناك تاريخاً للسلطة يُعلِّى من شأن قادتها ويضعهم فى مصاف أبطال الأسطورة، وتاريخاً آخر مسكوتاً عنه يمثل المستضعفين.

* أستاذ اللغة العربية وآدابها، كلية الألسن - جامعة عين شمس.

وحينما تكون كتابة الذات لذاتها محفوفة بالكثير من المخاطر؛ فلا غرابة في أن تكون الكتابة عن الآخر أكثر صعوبة ومشقة. وتنبع الصعوبة من حقيقة أولية مفادها أن أى تاريخ يتكوّن فى جوهره -وكما ذهب هيجل- من شقين: أحدهما موضوعي يتمثّل فى حقيقة ما حدث، أما الشق الآخر فيتمثّل فى سرد ما حدث. ويضم هذا السرد بين ثناياه تفسيراً وتأويلاً للأحداث. وهكذا؛ فإن قراءة السلطة أو الطرف المنتصر للوقائع والحقائق تتباين- إن لم تتناقض فى كثير من الأحيان- وتفسير الأطراف التى سُحقت فى مواجهة السلطة. ويمثّل هذا السرد صُلب الذاكرة الجمّعية للجماعات أو الشعوب المختلفة، والتى تتجلى فى كثير من مظاهر الحياة، مثل أسماء الأفراد وألقابهم والتماثيل والنُصب التذكارية، والنصوص المقدّسة وغير المقدّسة، والعادات والتقاليد، وكافة الصور النمطية الراسخة فى الذهن. ومن هنا؛ فإن صعوبة الكتابة عن الآخر تنبع من صعوبة الإلمام بكافة مكوّنات سرده للتاريخ.

ويلعب الدين دوراً محورياً فى تشكيل الوعي الجمعى. فالطقوس والشعائر والاحتفالات الدينية السنوية تُعدُّ وسيلة هامة للدمج الماضى بالحاضر، وتذكير أتباع هذا الدين أو ذاك بكونهم جزءاً من مجموع أعظم تعود جذوره إلى عصور سحيقة بالغة القَدَم. وعند إلقاء نظرة خاطفة على أعياد اليهود، مثلاً، الدينية نجد أن جزءاً كبيراً منها يدور فى فلك فكرة الاضطهاد، هذه الفكرة التى لن نجافى الحقيقة إذا قلنا إنها تمثّل أحد أهم «الموتيفات» فى العقيدة اليهودية، حيث نجد أن القصة التى يتداولها اليهود ليلة عيد الفصح تدور حول مدى الاضطهاد الذى تعرض له اليهود على أيدي المصريين، وكيف حرّرهم موسى من العبودية، كما أنهم يحتفلون بعيد البوريم إحياءً لذكرى المذبحة التى كادوا يتعرضون إليها على أيدي ملك فارس، وعيد «الحانوخوا» يُعدُّ تخليداً لذكرى دمار «الهيكل». فالإحساس بالاضطهاد يُعدُّ المحور الرئيسى للعقيدة اليهودية وللمؤرخ اليهودى، ومن ثمّ؛ فإن التاريخ اليهودى تشيع به مصطلحات انسى والمنفى والشتات والخراب.

وتهدف هذه الدراسة إلى التعرف على ملامح الفهم العربى فى مواجهة الفهم الصهيونى للتاريخ اليهودى، وتأخذ من موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية

للدكتور عبد الوهاب المسيرى نموذجًا لطبيعة الفهم العربى الرصين للظاهرة الصهيونية . وعند الحديث عن هذه الموسوعة - التى أصبحت تمثل بحق قمة الهرم المعرفى العربى الذى نُطلُّ من خلاله على «إسرائيل» - يجب أن نضع فى اعتبارنا أن قيمتها لا تأتى من غزارة المعلومات التى تضمها عن كل المكونات المادية والروحية للعقلية اليهودية الإسرائيلية ، وإنما تكمن فى قدرتها التحليلية على رصد القوانين الفاعلة والمحركة للتجليات المختلفة للحركة الصهيونية .

وحتى يمكننا تفهّم حقيقة النموذج التفسيرى الذى طرحه المسيرى لفهم الظاهرة الصهيونية يجب أن نتوقف فى البدء أمام طبيعة الطرح الكلاسيكى الصهيونى للتاريخ ، حتى نتفهّم بالتالى قيمة الانتقادات التى وجهها المسيرى للمدرسة الصهيونية التاريخية .



الفهم الصهيونى للتاريخ اليهودى

وجدت الصهيونية فى التراث اليهودى العقائدى الكثير من المبررات والذرائع التى استعانت بها للقضاء على كثير من التناقضات الجوهرية الكامنة فى أيديولوجيتها ، والتى تجلّت فى شعارها الداعيين إلى تطبيع الشخصية اليهودية ، وإقامة وطن قومى لليهود فى فلسطين . وحلّت الصهيونية هذا التناقض من خلال طرح تفسير خاص بها للديانة اليهودية ، حيث رأت الصهيونية أن الديانة اليهودية تتطوى على ملمحين رئيسيين ، أحدهما كونى متمثّل فى الدعوة إلى إله واحد خاص بكل البشرية ، والآخر قومى متمثّل فى تفضيل الربّ آلَ إسرائيل على سائر الشعوب . وذهبت الصهيونية إلى أن هذين الجانبين يُعدّان كوجهين لعملة واحدة ، ومن ثمّ فإنّ شعارها يُعدّان امتداداً لما ثبت من «تناقض وهمى» فى العقيدة اليهودية . وقد أدركت الحركة الصهيونية منذ نشأتها أن تطبيق شعارات «تجميع الطوائف المشتتة» و«نبذ الشتات» و«بوتقة الانصهار» تكتفه الكثير من الصعاب ،

يأتى فى مقدمتها وجود فروق تاريخية وثقافية واقتصادية واجتماعية - بل ودينية أيضاً - بين مجمل الطوائف اليهودية ، بصورة يتعذر معها الحديث عن وجود تاريخ مشترك . كما كان من بين الصعوبات التى واجهتها الحركة فى هذا الصدد أنه لم يكن لليهود أى إحساس بالتاريخ . ومن هنا حرصت الصهيونية على «صناعة» تاريخ يهودى عام تتوافق أحداثه وفهمها للتاريخ .

وكان المؤرخ الصهيونى شمعون دوبنو (١٨٦٠ - ١٩٤١) أول من طرح إطاراً نظرياً لتاريخ اليهود ، حيث ذهب إلى أن تعريف «الأمة» ينطوى على شقين : أحدهما داخلى ، يتمثل فى وجود سمات ثقافية بعينها ، وآخر خارجى ضئيل القيمة ، يتمثل فى وجود دولة أو إقليم أو لغة . يقول دوبنو : «إن كل جماعة تملك إطاراً تاريخياً لثقافتها تُعدُّ أمةً حتى لو فقدت السمات الخارجية للقومية ، الممثلة فى الدولة والإقليم واللغة . وتُعدُّ هذه الجماعة أمةً طالما أنها تملك الرغبة فى مواصلة نشاطها الثقافى » . وعند النظر فى هذا التعريف نجد أن دوبنو لم ير أن اللغة شرط رئيسى فى تعريف الأمة ، وقد استثنى اللغة من هذا التعريف لمعرفته بطبيعة التعددية اللغوية الشائعة فى أوساط اليهود ، فهناك من يتحدث منهم الإنجليزية والروسية والعربية ، فضلاً عن أن العبرية لم تكن هى اللغة الشائعة فى أوساطهم .

وفى الوقت الذى رأى فيه دوبنو أن المكوّن الثقافى هو العنصر الرئيسى المشكّل للهوية اليهودية عبر العصور ، فقد رفض عدد آخر من باحثى اليهود مثل هذا الطرح . وكان من بين هؤلاء إبراهيم ليون الذى رفض - على ضوء اعتماده المنهج الماركسى فى تحليل المسألة اليهودية - طرح دوبنو وغيره من المؤرخين ، ووصفه بالمثالية ، وقد رفض إبراهيم ليون هذا التحليل بقوله : «يُعدُّ التاريخ اليهودى واحداً من أكثر المجالات المستعصية على الدراسة العلمية ، فالدراسات السابقة ذهبت إلى أن اليهود حافظوا على وجودهم بفضل رعاية الرب وتمسكهم بالتعاليم الدينية ، فى حين أن الأخذ بالمنهج الماركسى فى التحليل يكشف لنا أن أنشطتهم الاقتصادية هى التى حافظت على وجودهم . ويجب أن نتذكر مقولة ماركس : يجب ألا نبحث عن عالم اليهودى فى دينه ، وإنما يجب أن نبحث عن أسرار الدين فى اليهودى » .

وكان لتبنى ليون المنهج الماركسي - الذي يُعدُّ في طبيعته منهجاً اجتماعياً اقتصادياً في التحليل - أضخمُ الأثر في عدم قراءته التاريخَ اليهودي من منظور المصادر اليهودية ، التي هي في الأغلب الأعم مصادرُ دينية . وعلى ضوء هذا الموقف النقدي تجاه المصادر الدينية اليهودية نجدُه يدحض كثيراً من روايات المصادر اليهودية ، وي طرح في المقابل تفسيراً اجتماعياً اقتصادياً لوظائف الجماعات اليهودية في العالم القديم . ومن هنا فقد سار ليون على درب الباحث سوميبارت الذي يرى أن البنية الوظيفية الطبقيّة لليهود هي التي صاغت عقيدة اليهود الدينية ، ومن ثمَّ فإنَّ العهد القديم والتلمود يُعلِّيان من شأن الاشتغال بالتجارة ، حيث جاء في سفر التثنية : «سَتُقْرَضُ أَمْناً كَثِيراً ، وَلَنْ تَسْتَعِيرَ مِنْهَا» ، وجاء في باب سوطا بالتلمود وعلى لسان الحاخام أليعازر : «إن الصديق هو الذي يحب أموالهم أكثر من أجسادهم» ، كما جاء في ذات الباب وعلى لسان الحاخام إسحاق : «إن الرجل الحق هو الذي يعيش إدارة الأموال» .

وقد دَحَضَ ليون أيضاً في عمله أسطورة مركزية فلسطين في الوعي اليهودي ، كما حرص على تفنيد أسطورة الاضطهاد التي تُعدُّ إحدى مسوِّغات ظهور الصهيونية على مسرح التاريخ . وبينما تكتفي الأدبيات الصهيونية الكلاسيكية بقول إن المذابح التي تعرَّض لها اليهودي كانت نتيجة حتمية لظاهرة معاداة السامية المتأصلة في نفوس البشرية ؛ دحض ليون أسطورة العداء لليهود ، وعلَّل - في المقابل - هذا المذابح بعدم انخراط اليهود في عجلة الإنتاج في بلدانهم ، واكتفائهم بالاشتغال بالتجارة والعيش على هامش توارخ بلدانهم ، فيقول : « . . . بينما حقَّقت الطبقة الرأسمالية الأوربية مكاسبها الاقتصادية من انخراطها في كافة نظم الإنتاج ، فإن رأس المال اليهودي لم يتراكم إثر مشاركتهم في عمليات الإنتاج ، وإنما من استهلاك رأس المال والعيش على فائض الإنتاج» .

وخلَّصَ ليون من تحليله الاقتصادي لأنشطة اليهود عبر التاريخ إلى استنتاج مُفاده «أن اليهود شكَّلوا عبر التاريخ طبقة مستقلة ، حرصَ أبناؤها على احتكار فائض الإنتاج . وأن تقوُّع اليهود الطبقي هو الذي أتاح لهم الحفاظ على خصائصهم

الدينية واللغوية، وهكذا فإن اليهود يشكلون طبقة من جهة، وشعباً من جهة أخرى».

وعند النظر في هذا الاستشهاد الأخير نجد أن ليون توصّل، رغم اعتماده في تحليله للتاريخ اليهودي أدبيات الماركسية، إلى ذات الرؤية الصهيونية التي تؤكد أن لليهود سمات ثقافية وعرقية تميزهم عن غيرهم من سائر البشر!

وكان اهتمام المدارس الصهيونية المختلفة بقراءة التاريخ اليهودي، سواء من منظور وظيفي أو ديني، مرتبطاً بسعيها لإيجاد قاسم مشترك يجمع بين كل اليهود. وقد عبّر الشاعر والمفكر الصهيوني بيبالك (١٨٧٣ - ١٩٣٤) في خطابه الذي ألقاه في عام ١٩٢٥ عند افتتاح الجامعة العبرية في القدس عن أهمية «صناعة» التاريخ بقوله: «علينا أن نستخرج من كل نطمننا الأدبية أي ملمح من ملامح القومية، وأن نبث روح الحياة في ركام الماضي، وأن نعمل على تحقيق الترابط والوحدة بين كافة هذه النظم، وأن نصنع منها تاريخاً مشتركاً».

وعند النظر إلى هذا الاستشهاد يجب أن نضع في اعتبارنا أن الأساطير اليهودية تُعدّ واحدة من أهم مكونات النظم الأدبية اليهودية التي تحدّث عنها بيبالك، وتتسم هذه الأساطير بالإعلاء من شأن خصوصية اليهود، وادعاء تفردهم إلى الدرجة التي تؤكد فيها على أن هذا العالم لم يُخلَق إلا من أجل اليهود، وأن الرب هو المتحكّم الأوحد في مسيرة التاريخ اليهودي!

وعلى ضوء أهمية الأسطورة في الفكر اليهودي والصهيونية، نرجّع في هذا المجال أن حرص الحركة الصهيونية على نشر الأساطير اليهودية في أوساط المستوطنين اليهود في فلسطين قبل عام ١٩٤٨ لم يكن نتيجة لدوافع أكاديمية مجردة، وإنما كان جزءاً من مشروع سياسى أشمل وأعمق، تمثّلت غايته في «خلق» تاريخ يهودي/ صهيوني، تقوم دعائمه على فكرة أن هناك وحدة معرفية تجمع بين كافة يهود العالم، وأن الأسطورة هي إحدى مكونات هذه الوحدة.

ويمكننا أن نسوق مثالا آخر لإظهار مدى اهتمام الحركة الصهيونية بالتاريخ،

الذى رأت فيه خير وسيلة لتحقيق هدفها الممثل فى إقامة وطن قومى لليهود. فقد ذكر الباحث صموئيل دينور فى مقدمة كتاب إسرائيل فى الشتات: «يجب أن نخرج من كل الأحداث المتباينة التى مرت بنا بعدد من الحقائق الثابتة، وهذا من خلال الربط بين الأحداث والبحث فى دوافعها وملابساتها. ويجب أن نعيد تشكيل الماضى. ويجب ألا نكفَّ عن البحث والتنقيب فى الماضى، ليس من أجل إعادة تشكيل قيم الماضى، وإنما من أجل ترسيخ وتعميق الوعى والإحساس بالتاريخ».

وعند النظر فى هذا النقل يمكننا أن نخرج منه بعدة ملاحظات، فى مقدمتها أن المؤرخ الصهيونى لا يقيم فى برج عاجى يعكف فيه على دراسة الأحداث وإنما يعمل على قراءة وتفسير الأحداث، من منظور الفكر الصهيونى. وتحرص القراءة الصهيونية للتاريخ بالتالى على خلق مجموعة من الحقائق، تتمحور فى مُجملها حول فكرة وجود وحدة معرفية بين مُجمل الطوائف اليهودية فى كل الأماكن والعصور، وفى أن فلسطين كانت محورَ النشاط الثقافى لليهود عبر العصور. وفى إطار هذا القانون يعكف المؤرخ الصهيونى على إبراز العلاقات الثقافية التى سادت بين الطوائف اليهودية أينما كانت، سواء فى العراق أو روسيا أو المغرب أو بين فلسطين. ويحرص المؤرخ أيضاً، وبموجب هذا القانون على إبراز أن مختلف الأديان اليهودية الدينية كانت تمثل جُلَّ اهتمام اليهود، ومن هنا؛ فحينما يتحدث المؤرخ الصهيونى عن يهود مصر أو بولندا نجده يستخدم تعبيراً مثل «يهودية مصر» و«يهودية بولندا». ويهدف مثل هذا الاستخدام إلى إظهار أن العقيدة اليهودية فقط - وليس غيرها - كانت تمثل صُلْبَ اهتمام اليهود أينما كانوا.

ويُعدُّ هذا الشاهد الذى نستخدمه دليلاً على دقة ما ذهب إليه د. عبد الوهاب المسيرى فى طرحه لنظرية الحلولية التى تنمهى فيها الحدود الفاصلة بين الإله والشعب، والثى لا يتجلى فى إطارها الإله فى كل مظاهر الوجود وحسب، وإنما يتجلى أيضاً فى داخل جماعته، ويجعلها بالتالى جماعة مقدَّسة لا يمكن للعقل البشرى تفسير تاريخها.

وبموجب قانون الوَحْدَةِ الثقافية اليهودية الذى صاغته الحركة الصهيونية يخرج

كل من يطالع تاريخ اليهود فى مختلف عصوره بانطباع - إن لم يكن بقناعة راسخة - بأن أسفار العهد القديم والتلمود كانت تمثّل دائماً محور اهتمام اليهود، سواء كانوا فى فرنسا أو بولندا أو مصر، كما أنه يخرج بقناعة مفادها أن أدبيات اليهود على مختلف العصور كانت تدور فى قَلْبِكَ الحنين إلى فلسطين. ويهدف تحكّم هذا القانون فى الأدبيات التاريخية اليهودية إلى الإيحاء بوجود مكُون يهودى ثقافى عام يجمع بين كل الطوائف اليهودية، وأن هذه الطوائف كانت تتمتع بخصوصية ثقافية تميّزها عن المجتمعات التى عاشوا فيها.



الضمّ العربى للتاريخ اليهودى

كان على الطرف العربى، ومنذ تفجّر الصراع العربى الصهيونى فى عام ١٩٤٨، أن يعمل على تنفيذ أسطورة وجود تاريخ يهودى عام، وعلى طرح تفسير عقلانى لمكوّنات هذا التاريخ. وقد تعدّدت قراءات هذا التاريخ، فذهب البعض إلى أن اليهود شرٌّ مطلق أينما كانوا، وأن ممارسات إسرائيل ما هى إلا امتداد للمؤامرات والدسائس التى ارتكبوها فى الماضى. بل وذهب البعض لتصور أن بروتوكولات حكماء صهيون تُعدّ دليلاً دامغاً على المؤامرات التى يحيكها اليهود ضد البشرية. وقد حرّصت بعض التيارات القومية على تفسير ظاهرة الصهيونية من خلال ربطها بالمشاريع الاستعمارية، غير أن هذه التيارات لم تنجح فى تبديد الغموض المحيط باليهود وتاريخهم. وعلاوة على الكتابات الفكرية المختلفة؛ حرّصت المؤسسات الأكاديمية على التطرق إلى الصهيونية فى رسائلها العلمية المقدّمة لنيل درجتى الماجستير والدكتوراه، غير أن هذه الرسائل - ونظراً للصرامة الأكاديمية - حرّصت دائماً على دراسة شقٍّ أو جانب بعينه من الظاهرة الصهيونية، ولم تُسَعِّ إلى الوقوف على القوانين الفاعلة فى فهم الحركة الصهيونية للتاريخ.

وعند الحديث عن الكتابات العربية الجادة عن اليهود نجد أن كتاب اليهود

إنثروبولوجيا الذي أصدره الدكتور جمال حمدان في منتصف الستينيات يُعدُّ علامة بارزة أو نقطة تحول في تاريخ الدراسات العربية عن اليهود وإسرائيل، كما أنه من أكثر الأعمال التي تركت أثراً واضحاً على المسيرى وفي كتابات كافة المتخصصين في الدراسات اليهودية وفي الشؤون الإسرائيلية. ويُعدُّ هذا الكتاب امتداداً لسائر أعمال حمدان التي كانت تركز على التحليل والتحديث والبحث عن قوانين حاكمة لحركة التاريخ، والوصول من خلالها إلى نماذج عليا يمكننا من خلالها فهم الواقع في كليته، وليس من خلال جمع أكبر قدر ممكن من جزئياته المتناثرة. وتكمن أهمية جمال حمدان في أنه أول من انتهك «حرمة» مصطلح «السامية» الذي ظل يُطلق طويلاً على كافة اليهود، مما خلق إحساساً زائفاً بانتماء يهود إسرائيل ويهود كافة دول العالم إلى أصل ساميٍّ مشترك.. وفي حرصه، ومن خلال الاستعانة بعدد كبير من الإحصاءات والبيانات، على نفى مقولة أن اليهود يمثلون جنساً مشتركاً.

وعند النظر إلى موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية التي عكف المسيرى على إعدادها خلال ثلاثين عاماً؛ فإن السؤال الذي يتبادر إلى ذهن القارئ هو: ما الدوافع التي جعلته يتفرغ طيلة هذه السنوات لإعداد الموسوعة؟ وما الذي أضافه إلى الفهم العربي للظاهرة الصهيونية؟. وتكمن الإجابة عن هذا التساؤل في كثير من أعمال المسيرى التي تتضمن انتقادات كثيرة للدراسات العربية السابقة في حقل الدراسات الإسرائيلية، حيث يتقد المسيرى اكتفاء المشتغلين في حقل الدراسات الإسرائيلية بوصف شتى مكونات الظاهرة الصهيونية، وتسجيل الوقائع ومراكمتها دون تساؤل عن المعنى، واهتمامهم بآليات البحث أكثر من ثمرته العلمية وقدرته التفسيرية. ويتضمن كتاب هجرة اليهود السوفيت : منهج في الرصد والتحليل (الذي صدر عن دار الهلال عام ١٩٩٢) انتقادات صريحة للدراسات السابقة، التي وصفها بأنها لا تخرج عن كونها عملية تجميع و"قص ولصق" للأرقام والإحصاءات، ومن ثم فإنها لا تركز على التمييز بين «الحقائق» وبين «الحق»، كما أنها لا تسعى إلى إيجاد نموذج موضوعي اجتهدى تفسيري.

وعند التعامل مع الفهم الذى يقدمه المسيرى فى الموسوعة لتواريخ الجماعات اليهودية لا تُمكننا الإحاطة بحقيقة هذا الفهم بمعزل عن سائر أعماله السابقة، خاصة أن هذه الموسوعة تُعدُّ فى حقيقتها تنويجاً لكل ما قدمه إلى المكتبة العربية من دراسات عن مختلف تجليات الظاهرة الصهيونية. فكتابه نهاية التاريخ (الصادر عن مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام عام ١٩٧٢) يمثل النواة الصلبة لسائر أعماله، كما أننا نجد أن مصطلحي «الحلولة» و«الوظيفية»، اللذين كانا من أكثر المصطلحات شيوعاً فى الموسوعة، تكمن أصولهما فى كتابه بنية الفكر الصهيونى.

وتكمن أهمية هذا العمل فى أن صاحبه - وعلى خلاف المعنيين بالموضوعية التوثيقية - لم يقصُر همّه فى رصد المعلومات وتوثيقها، وإنما تمثّل فى التحديق والتحليق فوق كمّ هائل من المعلومات حتى يمكنه الوقوف على القوانين المتحكّمة فى حركة التاريخ اليهودى. وقد تنبّه المسيرى فى هذا العمل إلى أن المكوّن الثقافى هو أهم القوانين المتحكّمة فى العقلية اليهودية - الصهيونية، من هنا يذكر أن «أية دراسة جادة لأية جماعة لا يمكن أن تعتمد كليةً على رصد أوضاعها الاقتصادية، وإنما يجب أن تعتمد على دراسة أفكارها وأساطيرها». وتوصّل المسيرى على ضوء دراسته للمكوّن اليهودى الثقافى إلى أن «الحلولة هى المدخل الذى يمكن من خلاله فكّ شفرة العقلية اليهودية - الصهيونية، فيقول: «ووحدة الوجود تفسّر هذا الاهتمام اليهودى والصهيونى بكل ما هو يهودى... كما أنها تعطينا مفتاحاً لفهم هذا الترابط الشديد الذى يسم حياة اليهود أينما وجدوا».

وكان كتاب الأيديولوجية الصهيونية (الصادر عام ١٩٨٢) ثانى كُتب المسيرى فى حقن الدراسات الصهيونية، وقد طبّق فى هذا العمل - الذى يُعدُّ مرجعاً رئيسياً لكل المعنيين بدراسة الظاهرة الصهيونية - منهجاً اجتماعياً فى التحليل، ومن ثمّ سعى إلى رصد أثر التطوّر الاقتصادى للمجتمعات الأوربية فى أنشطة اليهود الاقتصادية. ويتقلّ المسيرى من هذا إلى دحض الأساطير التى تُنسب إلى طبيعة اليهود الاشتغال بالربا فيقول: «لابد أن نكشف أولاً بعض الأساطير... فالادعاء العنصرى القاتل

بأن الطبيعة الخاصة لليهود هي التي جعلتهم يجذبون إلى قطاعي التجارة والربا ادعاءً ساذجاً؛ لأنه لا يفسر شيئاً البتة، كما أن هذا الادعاء يرتد بنا إلى العصور الوسطى، حين كانت خصوصية الشيء أو وظيفته تفسر على أنها نابعة من طبيعته.

وعند النظر في هذا القول نجد أن المسيرى يؤكد أن الوظيفة لا تفسر شيئاً البتة، وأن اشتغال اليهود بالربا كان نتيجة حتمية لطبيعة الظروف الاقتصادية الاجتماعية للمجتمعات الأوربية التي دفعتهم للاشتغال بالتجارة والربا. وكان دحضه هذه الأسطورة مستمداً من تسليمه بكثير من قرصيات التحليل الاجتماعي المعرفي الماركسي الذي تبناه ليون في كتاب التفسير الماركسي للمسألة اليهودية. ويجب أن نوضح هنا أنه إذا كان المسيرى قد سلم بقرصيات إبراهيم ليون، فإنه لم يتبن ما توصل إليه من نتائج، والتي يؤكد مفادها أن اليهود يشكلون شعباً طبقة، وتوصل في المقابل إلى أن اليهود يشكلون أقلية اقتصادية أو تجارية.

وعند النظر إلى الموسوعة نجد أنها اعتمدت إلى حد كبير في منهجها على كتاب إبراهيم ليون سالف الذكر، غير أن المسيرى خرج من قراءته لهذا العمل بفهم يختلف بعض الشيء عما كان قد فهمه عند إعداد كتاب الأيديولوجية الصهيونية. فبينما أكد المسيرى في ذلك الكتاب الهام أن الوظيفة لا تساعد على فهم طبيعة الظاهرة؛ أسس نموذج التفسير في الموسوعة على النموذج الوظيفي، الذي رصد من خلاله كافة المهن التي اشتغل بها اليهود عبر التاريخ. ومصطلح «الجماعات الوظيفية» مصطلح مستخدم بوفرة في حقل العلوم التجريبية، من كيمياء وفيزياء ونحوها من العلوم، ويعرفه الباحثون على النحو التالي: «الجماعات الوظيفية هي تلك العناصر الذرية التي تحمل كثيراً من السمات المشتركة فيما بينها، وتعد الأقل تأثراً من غيرها بسائر العناصر». ويعرف علماء الاجتماع مصطلح «الجماعات الوظيفية» على نحو لا يختلف كثيراً عن ذلك الطرح المقدم في العلوم التجريبية.

وتكمن خطورة هذا النموذج في تنميته مجمل أداء الجماعات اليهودية، فضلاً عن صهرها في قالب واحد، مما يوحي أن هناك سمات مشتركة حقيقية لمجمل

الجماعات اليهودية، سواء تلك التي كانت تقيم في روسيا أو بريطانيا أو مصر . ويجب أن نتنبه أيضاً إلى أن خطورة هذا النموذج تتمثل في أن المدرسة التاريخية الصهيونية تذهب إلى أن اليهود حافظوا على خصوصيتهم ليس بسبب غماسهم الديني وحسب، وإنما بسبب خصوصيتهم الوظيفية . ومن هنا ؛ فقد استعانت الحركة الصهيونية بهذا النموذج الوظيفي لتفسير تواصل اليهود عبر التاريخ . وحينما يذهب المسيرى بعيداً بهذا النموذج، ويستنتج من خلاله أن إسرائيل دولةً استيطانية وظيفية، لا نختلف في أنها تمثل أبشع صور الاستعمار الاستيطاني الإحلالي . . وإنما الخلاف حول كونها دولةً وظيفيةً، حيث إن تقديمها على هذا النحو يوحي أنها امتدادٌ طبيعيٌّ لأداء الجماعات اليهودية عبر التاريخ، وهذا ما تسعى الحركة الصهيونية إلى تحقيقه من خلال التأكيد على أن إسرائيل هي المكان الوحيد . إن لم يكن الأوحده . الذي يمكنه لمُ شتات يهود العالم .

ويتمثل وجه قصور هذا النموذج الوظيفي في أنه لا يساعد دائماً . وكما جاء في كتاب **الأيديولوجية الصهيونية** . على تفسير تواريخ اليهود، فالتعرفُ على وظيفة الجماعة أو الطبقة أو الأقلية لا يعنى التعرفُ بالضرورة على طبيعتها أو ماهيتها . وحينما يذهب المسيرى إلى أن للجماعات الوظيفية سمات لغوية وثقافية بعينها، مستدلاً على هذا بأنه كانت لليهود لهجات خاصة بهم في أوروبا أو في الشرق؛ فإن مثل هذه الشواهد من نتاج الحركة الصهيونية . ولا أعنى بهذا أن اليهود لم يتحدثوا لغات كاليديشية واللادينو، وإنما أعنى أن التركيز على هاتين اللغتين يهدف في السياق الصهيوني إلى الإيحاء بأن اليهود كانوا يشكلون دائماً كتلة منعزلة عن مجتمعاتهم، في حين أن واقعهم اللغوي والأدبي لم يكن على هذا النحو، وإلا . . كيف يمكننا تفسير تأثيرهم بعدد كبير من الشعراء والأدباء الروس والألمان وغيرهم، هذا التأثير الذي يعنى حتماً أنهم أجادوا لغات البلدان التي أقاموا فيها ؟!

ونتصور أن بعض تطبيقات هذا النموذج كانت في حاجة إلى مزيد من المراجعة . فلو كان يهود مصر يتمون إلى الجماعة الوظيفية؛ فكيف يمكننا إذن تبرير ظواهر

مثل التحاق الحاخام حايم ناحوم أفندى بمجمع اللغة العربية، أو انخراط بعضهم في صفوف حركة «حدثو» الشيوعية المصرية التي أسس أعضاؤها من اليهود «رابطة مكافحة الصهيونية». ومن المؤكد أن عدم انضمامهم لحزب مثل «مصر الفتاة» الذي رأى أن خلاص مصر مشروط بسيرها على درب النازي، وتفضيلهم الانتماء إلى الأحزاب اليسارية المصرية - لا يعنى أنهم كانوا منعزلين عن مجتمعهم. وكيف يمكننا أيضاً تفهّم نقد كارل مارك - رغم كونه يهودياً - للمسألة اليهودية، ونقد سيجموند فرويد أيضاً للديانة اليهودية.

وفي إطار هذا النموذج يرى المسيرى أن اشتغال اليهود بالربا أو ببعض المهن المشينة أخلاقياً يعدُّ دليلاً على أنهم جماعة وظيفية. وإذا ارتضينا مثل هذه النتيجة؛ فكيف يمكننا تفسير اشتغال المسلمين بالربا خلال العصر العثماني، وتفسير تلك الخلافات التي نشبت بينهم وبين اليهود في هذا المجال، أو تفسير اشتغال أعداد كبيرة من مسيحي العالم العربي بالتجارة والربا؟

إن هذا النموذج الوظيفي الذي استعان به المسيرى يعتمد على التفكيك والتركيب. وتكمن خطورته بالتالي في فصله المكوّن اليهودي بدايةً عن سائر الجماعات البشرية، وقراءته المعطيات الوظيفية واللغوية والثقافية للجماعات اليهودية بمعزل عن سائر الجماعات. ولا يؤدي هذا النموذج في نهاية الأمر إلا إلى تركيب هذه الجماعات في نمط واحد، والوقوع مرةً أخرى في مأزق خصوصيتها وتفردها عبر التاريخ.



وعلاوةً على تحفظنا على النموذج الوظيفي المقدم لتفسير تواريخ الجماعات اليهودية، يجب أن نتوقف أمام معالجة المسيرى لتاريخ اليهود في العصور القديمة. فقد أشار في الفصل الأول من المجلد الرابع من الموسوعة إلى أهمية التمييز بين التاريخ الديني والتاريخ الإنساني، وإلى أن التاريخ المقدس أو التوراتي يختلف عن التاريخ الفعلي ويتناقض معه أحياناً. وبالرغم من أن المسيرى تنبّه في هذا الفصل إلى الكثير من إشكاليات التاريخ اليهودي، إلا أنه اكتفى عند تناوله تاريخ إسرائيل

فى العصور القديمة بالاعتماد على العهد القديم، الذى يُعدُّ بطبيعة الحال- المصدر الوحيد لهذه الفترة القديمة . وتكمن مشكلة الاعتماد على العهد القديم فى أن مادته التاريخية شديدة التأثر بالفكر الأسطورى لشعوب الشرق الأدنى القديم، كما أنه يدور حول الإعلاء من مكانة إسرائيل فى التاريخ القديم . وتكمن خطورة عرض المسيرى للتسلسل الزمنى لتاريخ إسرائيل القديم- بدءاً من عصر القضاة (١٢٥٠ - ١٠٢٠ ق.م)، ومروراً بملكمة سليمان (٩٦٥- ٩٢٨ ق.م)، وانتهاءً بتمرد بركوجيا (٩- ١٣٥م)- فى أنه ينفى تاريخ سائر الجماعات فى فلسطين، فضلاً عن أن التسلسل الزمنى فى سفرى القضاة وصموئيل هو خيالٌ محضٌ، اخترعه اليهود فى المنفى لكى يمدونا بمشروع تاريخى عمره ألف عام يغطى وجود إسرائيل فى أرض كنعان .

ويعب أن نشير فى هذا المقام إلى أنه إذا كان المسيرى قد حرص على سرد تواريخ اليهود فى العالم القديم، فإن إمساكه بالنموذج الوظيفى فى التفسير هو الذى أتاح له التحليق فوق ذلك الركام الهائل من المعلومات والتحديث فيها، ومن ثم فقد كانت الصرامة المنهجية- التى تُعدُّ من أهم السمات المميزة لأعماله- هى التى جعلته يلتزم دائماً بإطلاق مصطلحى «جماعة» أو «طبقة» على اليهود، وألا يستخدم مصطلح «شعب» . . هذا المصطلح الذى يُعدُّ من أكثر المصطلحات شيوعاً فى الكتابات التاريخية الصهيونية، ومن أسف فى بعض الكتابات العربية . وكان هذا الاستخدام الصارم لمصطلح «جماعة» نابعاً من رغبته الدائمة فى التأكيد على أن اليهود لا يمثلون جنساً أو شعباً، وأنهم كانوا أحد القطاعات التى لعبت دوراً اقتصادياً بارزاً فى كافة المجتمعات التى عاشوا فيها .

ورغم تحفظنا على بعض تطبيقات هذا النموذج الوظيفى فى التفسير، فقد نجح المسيرى من خلاله فى تزويدنا بتفسير لظاهرة الاضطهاد التى تعرّض لها اليهود . وبينما تتسم الكتابات الصهيونية بتعميم ظاهرة الاضطهاد والإيحاء بأنها شملت كل اليهود؛ فإن النموذج التفسيرى الذى يقدمه المسيرى يوضح أن الجماعات اليهودية الوظيفية كانت مندمجة فى أغلب الأحوال فى مجتمعاتها، وشديدة الارتباط

بالسلطة، ومن ثمَّ فإنَّ الاضطهاد كان موجَّهًا إلى فقراء اليهود الذين لم يكن الاندماج يحقق بالنسبة لهم أية مزايا.



إن هذه الموسوعة ستظل علامة مميزة في تاريخ الثقافة العربية، وفي تاريخ المواجهة السياسية والفكرية العربية الصهيونية. وكما سبق، فإن هذه الموسوعة لا تكتسب تفردًا من ذلك الكمِّ الهائل من المعلومات الذي وثَّقته عن تواريخ اليهود عبر العصور، وإنما من تلك المقدرة التحليلية الفريدة لكافة مكونات العقلية اليهودية - الإسرائيلية، ومن حرصها على دحض كثير من الأساطير السياسية الصهيونية مثل أسطورة الاضطهاد التي تخرص الحركة الصهيونية على ترويجها في مختلف أنحاء العالم.

وفي النهاية، يجب النظر إلى هذه الموسوعة على أنها دراسة في فلسفة التاريخ اليهودي، وليست مجرد كلام في التاريخ اليهودي. إنها تُعدُّ منهجًا في كتابة التاريخ. ولا شك في أن هذا العمل (الذي سبق به المسيرى كثيرًا من «المتخصصين») سيُشغل - ولأمد بعيد - مكانة مرموقة في المكتبة العربية، مع التأكيد على ضرورة تفعيل هذا المنهج الجاد؛ لتكون الموسوعة بداية طريقٍ منهجيٍّ منظمٍّ، لا نهايةً جُهدٍ فرديٍّ مميَّز.



تساؤلات حول الموسوعة

يوسف كفروني *

موسوعة الدكتور عبد الوهاب المسيري حول اليهود واليهودية والصهيونية هي أول موسوعة في هذا الموضوع باللغة العربية. وهذا العمل الموسوعي كان يستدعي أن تقوم به مؤسسات وجماعات من الباحثين، فأقدم المسيري مناضلاً على هذا العمل المغامرة بما يثير الدهشة والإعجاب، وأنجزه بعد سنين طويلة من البحث الدؤوب والمتواصل، والعمل المضني والشاق. فله كل الشكر والثناء والتقدير.

سأحصر مداخلتي في هذه الدراسة بمنهج البحث الذي اعتمده المؤلف في محاولة منه لتقديم نموذج تفسيري جديد، وتقديم عمل تأسيسى يتجاوز التفكيك وهدم النماذج القائمة، ويتجاوز تقديم المعلومات، وصولاً إلى تأسيس النموذج المساعد على فهم وتفسير الظاهرة موضوع الدرس.

ينطلق المؤلف من منهج دراسة الحالة، من خلال التحليل المتعمق للحالة المدروسة، وهي هنا الجماعات اليهودية، بهدف الوصول إلى بناء نموذج يمكن تطبيقه على حالات أخرى تندرج تحته.

وانطلاقاً من هذه الدراسة يطور المؤلف - كما يقول - نماذج ثلاثة أساسية: الحلولية الكمونية الواحدية - العلمانية الشاملة - الجماعات الوظيفية (المجلد الأول، ص ٣٥).

* أستاذ العلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانية.

ثم يضيف أنه «بعد تحديد معالم هذه النماذج قام باختبارها عن طريق تطبيقها على حالة محدّدة، هي الجماعات اليهودية في العالم منذ ظهورها على مسرح التاريخ حتى الوقت الحاضر. والأداة التحليلية الأساسية في هذه الموسوعة هي النموذج المعرفي التحليلي المركّب، الذي يتعد عن الاختزالية والتفسيرات أحادية البعد. وهو نموذج يعتمد على مستوى معقول من العمومية والخصوصية يرمى إلى وضع اليهود واليهودية والصهيونية، باعتبارهم حالة محدّدة، في سياق إنساني عالمي مقارن يضم كل البشر، ويدرك إنسانيتنا المشتركة» (المجلد الأول، ص ٣٥).

ويقول حول علاقة النماذج الثلاثة ببعضها: «سنجد أن أعضاء الجماعات الوظيفية من حملة الرؤية الحلولية الكمونية الواحدة (الروحية/ المادية). ولكن ثمة تقابلاً اختياريّاً بين الحلولية والعلمانية الشاملة. كما أن عضو الجماعة الوظيفية إنسان وظيفي متحوّس (تحول إلى وسيلة) ذو بُعد واحد، لذا سنجد أن أعضاء الجماعات الوظيفية هم عادةً من حملة الفكر العلماني الشامل (الحلولي الكموني الواحدى المادى)، الذى يترجم نفسه عادةً إلى رؤية إمبريالية».

والنقطة المشتركة بين كل هذه النماذج أنها واحدة، تنكر التجاوز وتلغى الثنائيات الفضاضة والحيز الإنساني. فالحلولية الكمونية هي رؤية للواقع ترى أن الإله قد حلّ في العالم، حتى أصبح الإله غير متجاوز للعالم، متوحّداً معه، ومن ثمّ أصبح الإله والطبيعة والإنسان شيئاً واحداً. أى أن ثنائيات الخالق والمخلوقات والإنسان والطبيعة، والكل والجزء، والعام والخاص. تم إلغاؤها لتظهر الواحدة الكونية المادية. والعلمانية الشاملة ترى أن العالم يحوى داخله ما يكفى لتفسيره، وأنه لا حاجة لتجاوز هذا العالم الذى تسوده قوانينٌ واحدة تسرى على الطبيعة والإنسان، وهو ما يقضى على ثنائية الإنسان والطبيعة لتظهر الواحدة المادية (الإمبريالية بطبيعة الحال تنظر إلى العالم باعتباره مادة محضة، يمكن للأقوى حوسلتها لصالحه). ويعرف أعضاء الجماعات الوظيفية في ضوء وظيفتهم وحسب، وفي ضوء إنسانيتهم المتعينة، ومن ثمّ؛ فإن أبعادهم الإنسانية الأخرى يتم إنكارها لتظهر الواحدة الوظيفية» (المجلد الأول، ص ٣٨).

يتحكم فى الباحث، مؤلف الموسوعة، فكر دينى، شكّل الأساس المقارن فى بناء نماذجه . وهو فى تحدّيه للنموذج المعرفى يقول: «تدور النماذج المعرفية حول ثلاثة عناصر أساسية: الإله - الطبيعة - الإنسان. ونحن نركّز على الإنسان (الموضوع الأساسى للعلوم الإنسانية)، ولكن من خلال دراسته يمكن أن نحُدّد موقف النموذج من العنصرين الآخرين (الإله والطبيعة). فى محاولة دراسة صورة الإنسان الكامنة فى أى نموذج معرفى، يستطيع الدارس أن يطرح مجموعة من الأسئلة تدور حول ثلاثة محاور أساسية، يجمعها كلّها عنصر واحد، هو التجاوز:

(أ) علاقة الإنسان بالطبيعة/المادة (الواحدية فى مقابل الثنائية).

(ب) الهدف من الوجود: هل هناك هدف من وجود الإنسان فى الكون؟

(ج) مشكلة المعيارية: من أين يستمد الإنسان معياريته . . من عقله المادى، أم من أسلافه، أم من جسده، أم من الطبيعة/المادة، أم من قوى متجاوزة لحركة المادة؟» (الموسوعة - المجلد الثامن، ص ٢٠، ٢١).

إذا كانت هذه النماذج، التى تحاول الإجابة على أسئلة ذات طابع ميتافيزيقى، قد تصلح لدراسات ذات طابع فلسفى أو لاهوتى، فهل تصلح مثل هذه النماذج لتفسير الظواهر الاجتماعية والاقتصادية والسياسية؟

يربط الباحث ظهور العلمانية بتزايد معدلات الحلولية الكمونية فى اليهودية والمسيحية، فيقول: «نحن نذهب إلى أن العلمانية هى شكل من أشكال الكمونية المادية، وأن ما حدث هو أن معدلات الحلولية الكمونية فى الحضارة الغربية والمسيحية الغربية تزايدت تدريجياً، إلى أن وصل الكمون إلى متهاه (وأصبح الإله كامناً تماماً فى الطبيعة والتاريخ)؛ فظهرت المنظومة العلمانية. وبهذا المعنى، ولدت العلمانية من رَحِم كلٍّ من اليهودية والمسيحية بعد تراجع التوحيد والتجاوز وَمَع تزايد الحلول والكمون». (الموسوعة - المجلد الثالث، ص ٣٠).

إذا سلّمنا مع الباحث يربط العلمانية بالحلولية، فلماذا تظهر العلمانية فى

مجتمعات تؤمن بالتجاوز، وتحتوى على نسب من الحلولية فى إيمانها حسب رأيه؟! ولم تظهر فى مجتمعات تدن بالحلولية الكاملة؟ ولماذا حارب المؤمنون فى الغرب، ولا يزالون يحاربون، العلمانية منذ ظهورها؟ ولماذا ظهرت العلمانية فى البلدان البروتستانتية قبل الكاثوليكية، رغم احتواء الأولى على معدلات حلولية أقل من الثانية؟ ولماذا تحارب الأحزاب الدينية اليهودية التى تحوى معدلات عالية من الحلولية الاتجاهات العلمانية فى الدولة اليهودية؟

وما معنى ربط الباحث التهود بالعلمنة عندما يتحدث عن بعض المذاهب البروتستانتية بالقول: «الرؤية الاسترجاعية رؤية حرفية علمانية، لا علاقة لها بالرؤية المسيحية كما عرفها آباء الكنيسة ومفسروها الدينيون، وهى تعبير عن تهويد المسيحية، أى علمتها من الداخل»^١. (الموسوعة - المجلد السادس، ص ١٣٩). . فهل العلمنة هى مرادف للتهويد؟!

الحلولية فى البوذية صاغت قيماً أخلاقية إنسانية راقية. وفى اليهودية. . التجاوز والحلولية معاً بقيا فى أسر منظومة القيم الدينية العنصرية. والصهيونية التى نشأت فى الغرب البروتستانتى نشأت عن طريق تهويد المسيحية، وكان المدخل لهذا التهويد ارتباط التوراة بالإنجيل فى كتاب واحد مقدس عند المسيحيين، وقراءة التوراة وتأويلها بتأثيرات يهودية.

إن تأخر الظهور العلنى للصهيونية اليهودية عن الصهيونية المسيحية يرتبط بعدم إمكانية طرح المشروع الصهيونى اليهودى عملياً، ولكن ذلك لا يعنى غياب هذا المشروع عن التفكير الدينى اليهودى.

يربط الكاتب أيضاً الجماعة الوظيفية بالحلولية والعلمنة، فيقول: «إن أعضاء الجماعات اليهودية اضطلموا بدور الجماعات الوظيفية الوسيطة فى المجتمع الغربى، وهو ما ولد لديهم نزعة حلولية خلقت لديهم استعداداً كامناً للعلمنة. ويمكننا أن نضيف هنا أن اضطلاعهم بهذا الدور جعل منهم واحداً من أهم عناصر العلمنة المباشرة فى المجتمع الغربى» (الموسوعة - المجلد الثالث، ص ٣٢).

ويضيف قائلاً: «العلاقة بين المجتمع والجيتو علاقة تبادل نفعى فى المكان، دون زواج أو حب ودون مشاركة فى الزمان. فالجيتو، مثل الإنسان العلمانى النموذجى، كان منعزلاً موضوعياً محايداً، مجرداً مباحاً، ولا يتمتع بأية قداسة، فهو مادة استعمالية محضة. وقد أدى كل هذا إلى أن أصبح أعضاء الجماعات اليهودية من أهم القطاعات البشرية فى أوربا، التى كانت لديها قابلية للعلمنة ومؤهلة للتحرك داخل المجتمع التعاقدى التناحرى» (المجلد الثالث، ص ٣٣).

إن الجيتو فى انعزاله المنسجم مع النظرة الدينية اليهودية، وفى خضوع اليهود فيه لسلطة الحاخاميين الدينية. كان أبعد ما يكون عن الاتجاهات العلمانية التى بدأت فى أوربا الغربية. الاتجاهات العلمانية عند اليهود كانت فى الذين تحرروا من أسوار الجيتو فى بلدان أوربا الغربية، وكانوا لاحقين للاتجاه الناشئ، وليسوا مؤسسين له.

وإذا سلّمنا مع الباحث بنموذج الجماعة الوظيفية والدولة الوظيفية، من حيث ربطه بالحلولية والعلمنة، فالسؤال الذى نظرحه هو: لماذا تبنى المالك، وهم جماعة وظيفية قتالية كما يقول المؤلف، فكراً دينياً توحيدياً تجاوزياً ولم يتبنوا فكراً حلولياً أو علمانياً؟!

ولماذا لا يزال اليهود فى الدولة اليهودية، خاصة المشبعون منهم بروح الجيتو والانعزال، بعيدين عن العلمانية ومحاربين لها؟!

وكيف يكون اليهود روّاد العلمانية منذ ظهورها فى القرن السادس عشر، ويتزايد دورهم فيها فى القرن السابع عشر، وتنشأ المسألة اليهودية والحركة الصهيونية فى القرن التاسع عشر بسبب تأخر العلمانية؟!

يميز المؤلف بين العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ويرى أن العلمانية الجزئية هى «الصيغة الشائعة بين عامة الناس فى الشرق والغرب، بل بين كثير من المفكرين العلمانيين. ويمكن تسميتها «العلمانية الأخلاقية أو الإنسانية» (وهناك بعض المفكرين الإسلاميين يرون أن هذه العلمانية الجزئية الأخلاقية لا تتناقض بأية حال

والمنظومة الدينية الإسلامية، وأنهما يمكنهما التجاور والتعايش... بل والتكامل»
(المجلد الثامن، ص ٣٢).

ويسمى العلمانية الشاملة: «العلمانية الطبيعية/ المادية» أو «العلمانية العدمية». وفي كل حديثه عن العلمنة والعلمانية في أجزاء الموسوعة الثمانية يقصد العلمانية الشاملة. فكيف يجرى استبعاد الصيغة الشائعة والمقبولة منه، أى العلمانية الجزئية من التحليل لصالح العلمانية العدمية؟

يبرر ذلك بالقول «إن العلمانية الشاملة تسود على مستوى الواقع فى المجتمع الغربى، حيث تمت بلورة رؤية علمانية شاملة على مستوى النظرية» (المجلد الثامن، ص ٣٤). وهذا القول يتناقض والقول السابق الذى يعتبر فيه أن العلمانية الجزئية هى الصيغة الشائعة بين الناس فى الشرق والغرب وبين كثير من المفكرين. ألم يكن الأجدى إيجاد مصطلح آخر غير «العلمانية الشاملة» أم أنه يعتبر أن العلمانية الجزئية هى المدخل للعلمانية الشاملة؟

فى معرض نقده للعقلية العلمية المادية، يعتبر أن الرغبة المتزايدة فى التصنيفات الثنائية (سالب وموجب - ذكر وأنثى - نعم ولا - أبيض وأسود) ترتبط بتغلغل العقلية العلمية المادية (المجلد الثانى، ص ١٢١). بينما فى حديثه عن التوحيد، يرى أن النظم التوحيدية تولد ثنائية أسامية تبدأ بثنائية الخالق والمخلوق، التى يتردد صداها فى ثنائية الإنسان والطبيعة ثم فى كل الثنائيات الأخرى فى الكون (المجلد الثامن، ص ٢٩). وفى هذا تناقض واضح!

فى عرضه لتاريخ العبرانيين، يتبنى قراءة التاريخ من وجهة نظر تورانية رغم الأبحاث العديدة التى نقضت هذا التاريخ جملة وتفصيلاً.



حول البُعْد التاريخي في الموسوعة

محمد عفيض *

تثير موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية للدكتور عبد الوهاب المسيري العديد من الأسئلة لدى المؤرخ. وتأتى على رأس هذه الأسئلة مسألة لا تزال خلافية فى دوائر المؤرخين، ألا وهى: من هو المؤرخ، وهل هناك مؤرخون هُوة ومحترفون؟

إذ يرى البعض فى التاريخ «مهنة» أكاديمية، لها «سَدَنُهَا» ومعبدُها الخاص. من هنا يرى هؤلاء أن المؤرخ هو المتخصص فى الدراسة التاريخية، والذي يحترف هذه المهنة. وقد تأكدت هذه النظرة بعد إضفاء حالة «التقديس» الأكاديمية على ما يسمى «المؤرخين» و«المؤرخين الهُوة».

ومع احترامنا الشديد لأنصار هذا الرأى، فإننا ننتهى إلى اتجاها آخر؛ إذ نرى أن علم التاريخ فى الأصل وكُد من رَحَم علوم أخرى، وأن الصلة بين التاريخ وشتى المعارف الإنسانية لم تنقطع. ولن نضرب هنا بأمثلة من التاريخ الفرعونى أو اليونانى أو الرومانى، وإنما نستند فى أمثلتنا على التاريخ الإسلامى. إذ وكُد التاريخ الإسلامى من خلال علم السيرة النبوية وعلم الحديث الشريف. وكَانَ كبار المؤرخين الإسلاميين مثل الطبرى وابن كثير وغيرهما، خير دليل على ذلك. كما أن لنا فى ابن خلدون خير مثال، فهو الفقيه القاضى، والمؤرخ الموسوعى، ومؤسس علم الاجتماع. من هنا نرى أن علم التاريخ قد قَدَّ الكثير بسبب «الأكاديمية

* أستاذ التاريخ بكلية الآداب - جامعة القاهرة .

المصطنعة»، و«التخصُّص الدقيق» الذى غلب على الدراسات التاريخية لعشرات السنين.

وقد شهدت العقود الأخيرة ثورة على هذه التقاليد البالية، وانفتاحاً كبيراً للتاريخ- كعلم- على شتى المعارف الإنسانية، وعودة للتاريخ إلى الطبيعة الأولى. ولم يعد التاريخ طقوساً وقراءات تجرى فى معبد له سدنته. ونتج عن ذلك ظهور فروع جديدة للتاريخ، مثل التاريخ الاجتماعى الاقتصادى، والتاريخ الديموجرافى، والتاريخ الشفاهى. وهو نتاج التزاوج بين التاريخ والأنثروبولوجيا والاجتماع، وغير ذلك من الفروع، بل العلوم الدينية. وهكذا سقطت مقولة «المؤرخين الهواة أو المحترفين»، وعادت الروح الموسوعية من جديد إلى التاريخ.

من هنا؛ يأتي الاحتفاء بموسوعة اليهود واليهودية والصهيونية للدكتور المسيرى. فالمؤرخ القارئ لهذه الموسوعة يدرك سريعاً مدى استفادتها من هذه الروح الجديدة فى حقل التاريخ؛ إذ أنها اعتنت بتوسيع مجال التاريخ من ناحية الاستفادة بالإحصاء، والديموجرافيا، وعلم اجتماع المعرفة، وعلم الاجتماع الدينى، وغير ذلك. كما أعادت الاهتمام بالموسوعات، وهو ما تفتقده الثقافة العربية المعاصرة بشدة.



تاريخ يهودى، أم تواريخ جماعات يهودية؟

يطرح المسيرى هذا السؤال كبداية لما أطلق عليه «إشكالية التاريخ اليهودى»، حيث يذكر أن «التاريخ اليهودى» مصطلح يتواتر فى الكتابات الصهيونية والغربية، وفى الكتابات العربية المتأثرة بها. وهو مصطلح يفترض وجود تاريخ يهودى مستقل عن تواريخ الشعوب والأمم كافة. كما يفترض أن هذا التاريخ له مراحل التاريخية وفتراته المستقلة، ومعدل تطوره الخاص، بل وقوانينه الخاصة.

وهو تاريخ يخص اليهود وحدهم، يتفاعلون داخله مع عدة عناصر مقصورة عليهم، من أهمها دينهم، وبعض الأشكال الاجتماعية الفريدة. ومفهوم التاريخ اليهودي مفهوم محوري، تنفرع منه وتستند إليه مفاهيم الاستقلال اليهودي الأخرى، ومعظم النماذج التي تُستخدم لرصد وتفسير سلوك وواقع أعضاء الجماعات اليهودية^(١).

وفى رأينا أن هذا المدخل يُعد فى غاية الأهمية لدراسة تاريخ اليهود واليهودية والصهيونية. فهو ينقد النظرة التقليدية والموجهة لتصور وجود تاريخ يهودى، بصرف النظر عن المحيط الاجتماعى والاقتصادى والثقافى والسياسى الذى يعيش فيه اليهود، وهو ما يتناقض والمنهج التاريخى. فكما أبرزت الموسوعة، لا يمكن الحديث عن «التاريخ اليهودى»، بل عن تاريخ «جماعات يهودية»، تؤثر وتتأثر بالمحيط الذى تعيش فيه. من هنا؛ يأتى التخطيط الجيد لدراسة تاريخ «الجماعات اليهودية»، من خلال الطرح الذى تقدمه الموسوعة لدراسة تاريخ الجماعات اليهودية فى أقطار العالم القديم، ثم تاريخ الجماعات اليهودية فى العالم الإسلامى، ثم تاريخ الجماعات اليهودى فى بلدان العالم الغربى. حيث بدأ الحرص على دراسة تاريخ هذه الجماعات فى إطار المعطيات التاريخية لكل عصر، وكجزء من تاريخ البلاد التى يعيش فيها اليهود. وهو طرح أزعج أنه يحقق المنهجية التاريخية المطلوبة، كما أنه يرفع حالة «القداسة» عن تاريخ الجماعات اليهودية.

وهكذا تصل الموسوعة إلى نتيجة هامة فى هذا الشأن: «من الثابت تاريخياً أن الجماعات اليهودية المنتشرة فى العالم كانت تسم بعدم التجانس وعدم الترابط، ويأن أعضاءها كانوا يوجدون فى مجتمعات مختلفة، تسودها أنماط إنتاجية وأبنية حضارية اختلفت باختلاف الزمان والمكان. فيهود اليمن فى القرن التاسع عشر كانوا يعيشون فى مجتمع صحراوي قَبْلَى عربى، أما يهود الولايات المتحدة فى الفترة نفسها فكانوا يعيشون فى مجتمع حَضَرى رَأْسَالَى عربى»^(٢).

(١) د. المسيرى، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ١٣/٤.

(٢) الموسوعة، ١٤/٤.

وفى دراسة لنا عن حارة اليهود فى القاهرة من القرن السادس عشر وحتى منتصف القرن التاسع عشر، لاحظنا أن عوامل التباين كانت أكثر من عوامل التجانس فى داخل حارة اليهود ذاتها. إذ استفاد اليهود من نظام الوقف كمؤسسة اجتماعية اقتصادية رغم طابعها الإسلامى^(١). ووجدنا داخل حارة اليهود العديد من الأوقاف اليهودية التى تقدم الخدمات إلى أفرادها حسب الانتماءات العرقية أو المذهبية. إذ وجدت أوقاف لليهود الإفريج، وأوقاف لليهود المغاربة، وأوقاف لليهود المصريين، وأوقاف لليهود القرائين، وأوقاف لليهود الربانيين. ولم يقتصر هذا الاختلاف، الذى تبرزه لنا مؤسسة الوقف، على مجال الخدمات الاجتماعية فحسب، بل امتد إلى المجال الدينى والثقافى، إذ أنشأت هذه الأوقاف «كتاتيب» (مدارس أولية) لأطفال كل طائفة من طوائف اليهود. وحتى على مستوى «الخطط» والتقسيمات الداخلية لشوارع حارة اليهود، انقسمت هذه الحارة إلى حارات فرعية وفقاً للمذاهب اليهودية المختلفة: حارة اليهود القرائين، حارة اليهود السامرة... أو لأسباب عرقية: درب المغاربة، أو درب العرب^(٢). مما يوضح، ليس فقط مدى التباين بين الجماعات اليهودية فى أقطار مختلفة، بل التباين حتى فى داخل حارة صغيرة مثل حارة اليهود فى القاهرة آنذاك.

اليهود والجيتو

ومن النقاط التاريخية المثيرة التى تطرحها الموسوعة، مسألة وضع اليهود «كجماعة وظيفية» فى المجتمعات الغربية، وعدم تطابق ذلك مع وضعهم فى المجتمعات الإسلامية. والجماعة الوظيفية تنطبق على حالة اليهود فى المجتمع الغربى، وطبيعة الجيتو ودور الجماعة (المالية أو الاستيطانية) فى هذا للمجتمع.

وفى الواقع يمكننا أن نقول باطمئنان إن اليهود فى العالم الإسلامى لم يعرفوا

(١) انظر: محمد عفيفى، الأوقاف والحياة الاقتصادية فى مصر فى العصر العثمانى، القاهرة ١٩٩٠.

(٢) محمد عفيفى، «الخطط والحياة الاقتصادية فى حارة اليهود فى القاهرة فى العصر العثمانى»، مجلة للورخ المصرى، القاهرة ١٩٩٣.

ظاهرة الجيتو، ولم يحتكروا أيضاً وضع «الجماعة الوظيفية». ومنضرب دائماً المثل بوضع اليهود في مصر على سبيل المثال. فعلى الرغم من تجمع اليهود في القاهرة حتى منتصف القرن التاسع عشر في حارة خاصة بهم، إلا أن هذه الحارة لم تأخذ شكل الجيتو. إذ لم يكن غط «الحارة» مقصوراً على اليهود، وإنما كان متشركاً بين تجمعات دينية وعرقية ومهنية أخرى، مثل الإفرنج، والنصارى، والمُغْرَبِلين، والنحَّاسين، والمغاربة. وغيرهم. كما لم تكن حارة اليهود حكراً عليهم فحسب، بل سكنها غيرهم من المسلمين والمسيحيين، وإن شكّل اليهود أغليتها. ولم تكن الحارة مغلقةً. ولا «جيتو»- بل كانت منطقة سكنية وتجارية أيضاً. وعرفت الحارة تجاور التجار اليهود والمسلمين والمسيحيين.

وعلى الرغم من أهمية الدور الذي لعبه اليهود في الأعمال المالية والصاغة؛ فإنهم لم يحتكروا دور «الجماعة الوظيفية»، إذ شاركهم فيه الأقباط ومسيحيو الشام، وأيضاً المسلمون.

نظرية المؤامرة في التاريخ

من أهم الإشكاليات التاريخية في العقل اليهودي والعربي، تحكّم نظرية المؤامرة في تفسير التاريخ. فهناك اتجاه يُعلّي من شأن الدور التأمري لليهود، وقدرته في صنع التاريخ. ومن هذا القبيل الإغلاء من دور اليهود في الثورة الفرنسية، وأن مبادئ الحرية الإخاء والمساواة كان المقصود بها علاج أوضاع اليهود في المجتمع الغربي. وأيضاً دور اليهود في الجماعات الماسونية، واستخدامهم إياها للسيطرة من الداخل على الأقطار المختلفة. وحتى في تاريخ الماركسية، هناك تضخيم لدور اليهود من أيام ماركس وحتى هنري كوريل في مصر والتأثير اليهودي على الحركة اليسارية المصرية. وأيضاً هناك الدور الذي لعبه اليهود في إسقاط الدولة العثمانية، وهو ما ترصده وتقده الموسوعة قائلة: «هناك رأى يذهب إلى أن اليهود عامة- ويهود الدونمة على وجه الخصوص- لعبوا دوراً مهماً وخطيراً في الثورة ضد الخلافة ولكن مثل هذه الشائعات تنتشر دائماً بين اليهود، باعتبارهم أقلية مستضعفة تنغمس في الخيال

كمحاولة للتعويض . وقد سبق لليهود الغرب أن تصوروا أن مارتن لوثر من يهود المارانو ، إلى أن بدأت حملته عليهم^(١) .

والحق ، أن هذه المبالغة في دور اليهود في التاريخ يرصدها العقل العربى تحت اسم «نظرية المؤامرة» . وقد يبدو هذا الأمر هيناً في ظاهره ، ولكنه في غاية الخطورة على بنية العقل العربى وقدرته على التعامل مع حركة التاريخ . إذ يرتاح العقل العربى - لا سيما في لحظات الهوان العربى - إلى هذا التفسير كمبرر للانكسارات التى يعيشها . مما يُضفى على فهم التاريخ بُعداً أخلاقياً ، نفسياً ووهيمياً ، وهو ما يرتاح إليه المحبطين . ومن هنا نقرر أن المبالغة في دور اليهود في التاريخ ، وإن بدأت عند اليهود كحالة مَرَضِيَّة ، إلا أنها تحولت إلى حملة دعائية موجهة . وأن المبالغة في التفسير التأمري للتاريخ عند العرب ، هى حالة مَرَضِيَّة كذلك تعبّر عن الهوان العربى ، لا خلاص منها إلا بالقراءة المنهجية للتاريخ . وهكذا نتفق و الموسوعة في معالجتها لدور اليهود في الثورة على الخلافة العثمانية ، وحول ذلك تقول : «ومهما يكن حجم اشتراك اليهود في الثورة ؛ فإن من الواضح أنهم كانوا ممثلين داخل المعسكرات السياسية في الإمبراطورية العثمانية . وقام فريق من الأثرياء بتأييد اليمين أو الانكشارية ، وفريق ثان أيد الوسط أو المؤسسة الحاكمة ، وكان يضم عامة الشعب والحاخامات ، وفريق ثالث من المثقفين اليهود والدوغمه كان يؤيد الثورة . واليهود في هذا لا يختلفون عن بقية قطاعات الشعب في الإمبراطورية العثمانية»^(٢) .

حماية الأقليات

من أهم النقاط التى تتعرض لها الموسوعة مسألة حماية الأقليات . وتعتبر هذه المسألة في تصورنا من أهم آليات فهم تاريخ الدولة العثمانية ، والتدخل الأوربي في

(١) الموسوعة ، ٢٥٥ / ٤ .

(٢) للموسوعة ، ٢٥٥ / ٤ .

الشرق العربى والإسلامى ، وحتى وقتنا الحاضر . وبمقدرة وحكمة تاريخية ، ربطت الموسوعة بين نظام الامتيازات الأجنبية ، الذى ارتبطت به الدولة العثمانية . وهى فى أوج مجدها . مع الغرب ، وبين مبدأ حماية الأقليات الذى تحول إلى ذريعة للتدخل الأوربى فى العالم الإسلامى والعربى ، حتى بعد سقوط الدولة العثمانية .

لقد أعطت الدولة العثمانية فرنسا فى القرن السادس عشر الحق فى امتيازات تجارية وقنصلية ، لتعضد من التحالف الفرنسى العثمانى فى مواجهة النمسا والفاتيكان . ولم يكن مبدأ الامتيازات غريباً عن التراث الإسلامى فى العلاقات الدولية ، كما أنه كانت له شعبية فى المعاهدات التجارية التى عرفها عالم العصور الوسطى بين الشرق والغرب ، وحتى المعاملات بين يبرنطة والغرب الأوربى . ولكن مع ضعف الدولة العثمانية ستحول الامتيازات إلى أهم المنافذ أمام الهجمة الغربية الشرسة على العالم الإسلامى . ومع قوة الدول الأوربية وضعف الدولة العثمانية ستفتح الامتيازات الباب لمبدأ حماية الأقليات ، بل ويصبح أفراد هذه الأقليات موضوع «حماية» للدول الأجنبية . والحماية هنا هى أقرب إلى منح الجنسية . وستفقد الدولة سلطتها على رعاياها ، إذ تصبح فرنسا حامية الكاثوليك ، وروسيا - العدو التقليدي - حامية الأرثوذكس ، وإنجلترا حامية اليهود ، وأحياناً الدروز وغيرهم . وعلى هذا مثلت الأقليات - بسبب الامتيازات ومبدأ «حماية الأقليات» - دولا داخل الدولة العثمانية ، حيث تحول ولاء هؤلاء إلى الغرب ، مما ساعد على زيادة حجم الانهيار للدولة العثمانية .

ولهذا تذكر الموسوعة أن «من أنجح الأساليب التى تتبعها الدول الاستعمارية الكبرى فى تنفيذ مخططاتها ما يسمى «حماية الأقليات» . وتحت هذا الستار يتحول اليهود إلى جماعة وظيفية» . والربط بين الماضى والحاضر وارد ، فلا يزال الغرب ينظر إلى إسرائيل على أنها «الدولة الوظيفية» لحل مشاكله فى الشرق ، أو كما يرى د. المسيرى : «تطرح الدولة الوظيفية نفسها باعتبارها الآلية التى يمكن عن طريقها حل المسألة الشرقية الإسلامية الجديدة»^(١) . والمقصود بطبيعة الحال أن تقف إسرائيل

(١) الموسوعة ، ٢٥٧/٤ .

أمام العدو الوهمي الذي اصطنعه الغرب، وهو الأصولية الإسلامية الجديدة. ومن ناحية أيديولوجية، وأيضاً برجماتية بحثة، ترحب المؤسسة العسكرية في إسرائيل بهذا الدور الجديد.

يهود البلاد العربية .. أم اليهود العرب؟

من أهم النقاط التاريخية التي تطرحها الموسوعة هذا السؤال الخطير، في ذلك تقول: «ينبغي أن نتوقف قليلاً عند المصطلح الذي نستخدمه. . أينطبق مصطلح «يهود البلاد العربية» على اليهود العرب وغير العرب المقيمين في البلاد العربية حتى لو حملوا جنسيات أجنبية، أم يجب أن نقصر استخدام المصطلح على اليهود حاملي الجنسيات العربية المختلفة، والذين يتمون إلى التشكيل الحضاري العربي الإسلامي أو إلى «اليهود المستعربة»؟^(١).

والحق أن مصطلح «يهود مستعربة» في غاية الطرافة والأهمية أيضاً، لأنه يفتح الباب أمام مناقشة «من هو العربي؟»، وهي قضية ما تزال حتى الآن خلافية ومثيرة أيضاً. وربما يرجع فيها الخلاف إلى ما قبل الإسلام، إذا تذكرنا مصطلحات مثل «العرب العاربة» و«العرب المستعربة». ففي تاريخنا مشكلة في معنى كلمة «عربي»، إلا إذا نظرنا إليها على أنها «ثقافة Culture» بالمعنى الواسع للكلمة. وحتى مع ظهور الدولة القومية وصدور قوانين الجنسية ما تزال كلمة عربي مشار خلاف حاد في الكثير من الأقطار العربية. ولا نقصد بذلك -بطبيعة الحال- أي طعن في مفهوم الدولة القومية، أو حتى فكرة «العروبة» كثقافة أكثر من كونها موقفاً سياسياً، ولكن فقط نوضح الظروف التاريخية والخلافية حول مسألة «من هو العربي؟».

والحق أن مسألة هوية يهود البلاد العربية محل خلاف أيضاً في صفوف اليهود أنفسهم. فمسألة هوية هؤلاء -وبصفة خاصة المسألة الثقافية- ما تزال محل تساؤل يهود البلاد العربية أنفسهم، حتى بعد هجرتهم. وسنأخذ دائماً مثال يهود مصر، حيث اختلفت ظروف يهود المشرق، وبصفة خاصة مصر، عن حالة يهود أوروبا. إذ عانى يهود أوروبا في أغلب الأحيان من إحساسهم كأقلية منزلة، لا تتوافق كثيراً

(١) الموسوعة، ٢٦٣/٤.

والمحيط الذى تعيش فيه . من هنا كانت «المسألة اليهودية» حادة للغاية فى الغرب . وعلى العكس من ذلك ، لم يشعر معظم يهود مصر بذلك الشعور ، بل كانت مساحة الاندماج فى المحيط الذى يعيشون فيه أوسع بكثير . وتشير إلى ذلك أهم الدراسات الغربية عن يهود مصر فى النصف الأول من القرن العشرين ، حيث تذكر Gudrun Kramer أن المسألة اليهودية كما ظهرت فى تاريخ أوروبا فى القرن التاسع عشر ، لم يعرفها تاريخ مصر فى القرن العشرين . فلم يواجه اليهود لأسباب دينية أو عرقية ، وإنما لأسباب سياسية⁽¹⁾ .

وربما ساعد ذلك المناخ على زيادة استيعاب اليهود فى الحياة المصرية . وما يزال البعض منهم ، حتى بعد هجرتهم إلى أوروبا ، يحن إلى الحياة المصرية وذكريات الماضى ، لا سيما من اختلط منهم بالحركة اليسارية⁽²⁾ .

أما عن مسألة اللغة أو الجنسية ؛ فإنها أيضاً فى غاية التعقيد حتى فى أوساط يهود مصر . إذ تطرح أحدث دراسة غربية عن يهود مصر هذا التساؤل على لسان أحد يهود مصر : «نحن نتكلم الفرنسية والإنجليزية فى المدرسة ، والإيطالية فى البيت ، والعربية فى الشارع»⁽³⁾ . ما الهوية العرقية والوطنية لمثل هذا الشخص ؟! واحد من اليهود ، وكذا فى مصر ، من عائلة هاجرت من إسبانيا ، ذات مواطنة إيطالية . ومع أنه كان معادياً للصهيونية ، ومتوافقاً مع الحركة الوطنية المصرية ، وعاش معظم حياته فى مصر - فإن الكثيرين من المصريين كانوا يعتبرونه أجنبياً⁽³⁾ .

وربما يدفعنا ذلك إلى الاختلاف مع المصطلح الذى تطرحه الموسوعة «اليهود المستعربة» ، لكن هذا الاختلاف لا يخفى أهمية طرحها مسألة الهوية عند «اليهود العرب» أو «يهود البلاد العربية» . واعتقد أنها مسألة خلافية ، وقابلة للدراسة من وجهات نظر مختلفة .



(1) Kramer, G, *The Jews in Modern Egypt*, 1914-1952, USA 1989.

(2) Hassoun, d, *Juifs du Nil*, Paris, 1981.

(3) Beisin, d, *The dispersion of Egypt Jewry*, USA, 1999.

ومهما يكن من اتفاقنا أو اختلافنا مع الجزء التاريخي في الموسوعة، فمن الواجب علينا القول إن المعالجة التاريخية التي قدمتها تأتي على أعلى درجة من الإحاطة والمعرفة الغزيرة بموضوع الدراسة، فضلاً عن طرحها الجيد. وهو الأهم. للعديد من الأسئلة القابلة للدراسة.

فالموسوعة تحفز ذهن القارئ إلى «الاشتباك» العلمي معها، وتدفعه إلى المزيد من الدراسة وطرح الأسئلة. وهذا في النهاية هو هدف الأعمال العلمية الجادة.



فهرس

المجلد الأول

فى الإطار النظرى والموسوعة

- إهداء المشاركون فى العمل ٥
ردُّ التحية محمد حسين هيكل ٧
مؤلاء : قصيدة إلى الدكتور المسيرى محمد هشام ٩
هذا الكتاب أحمد عبد الحليم عطية ١١

الباب الأول

فى الإطار النظرى والرؤية العامة

- العقل العربى عندما يكون موسوعياً وإنسانياً : المسيرى مفكراً شاملاً .. هبة رؤوف عزت ١٩
الكامن والمجرد : رحلة فى عقل المسيرى على جمعة ٣٧
مفكرٌ عربى فى سياقٍ عالمى : المدخل إلى فكر المسيرى كافين رايلى ٤٦
المسيرى والفلسفة أحمد عبد الحليم عطية ٥٨
الرؤية الحضارية فى فكر المسيرى عبد السلام محمد الطويل ١٠٩
فى الرؤية المعرفية العامة للموسوعة محمود أمين العالم ١٤٩
نحو إطار معرفى جديد لتفسير الحضارة : قراءة فى أبعاد
النموذج المعرفى عند المسيرى رفيق حبيب ١٦١
النماذج المعرفية عند «المسيرى» و«كون» نصر محمد عارف ١٨٤
فى الرؤية النماذجية العامة : سمات النموذج المعرفى عند المسيرى أسامة القفاش ١٩٨

تأملات في بناء النموذج وإشكال الحداثة: في التأسيس السيماني	
لفكر الميسري	٢٠٧
نقد النموذج للمادى الغربى المعادى للتاريخ	٢٢٩
هواجس الأيقنة والاختزال وهموم التطوير : ملاحظات حول منهج الميسري في تحليل	
الظاهرة الصهيونية	٢٥٢
قضايا المنهج في الدراسات اليهودية	٢٧٥
دراسات الصراع العربى الإسرائيلى وأزمة العلوم الاجتماعية	٢٨١

الباب الثانى

في الحلولية والعلمانية

محورا العلمانية والحلولية في فكر الميسري : عرضٌ وتحليل،	
تعقيب ونقاش	٢٩٣
التوحد مع سارق نار المعرفة وإنساناً ما بعد الحداثة : قراءةٌ مقارنةٌ بين إيهاب حسن	
والميسري	٣٦٦
قيمة الإنسان وتكريمه بين «المرجعية المادية الواحدة» و«المرجعية المتجاوزة» .. سعيد شبار	٣٨٩
نَسَقٌ إسلامى كونىٌ في مواجهة المنظومة العلمانية!	٤٠٣
هل هو «لاهوت إسلامى» جديد؟ : إشكالية الإشكاليات النظرية!	٤١٣
مفهوم العلمانية الشاملة : ضرورة المساءلة ومحاولة الإجابة	٤٢٤

الباب الثالث

في الموسوعة وقضاياها

الموسوعة : جدل الواقع والطموح والمقاومة	٤٤٣
الموسوعة : حدثٌ عربىٌ ثقافىٌ يقاوم الانهزامية	٤٦٢
الميسري وتفكيك بنية الفكر الصهيونى	٤٧٤
عندما يدخل المصطلح عملية الصراع	٤٨٥
حول المصطلح الفلسفى في الموسوعة	٥٠٤

الموسوعة: البنية والمنهج.....	٥٢٧
في الصلة بين الصهيونية والنازية ونقد العقل للمعلوماتي.....	٥٤٥
العقد الصامت بين الحضارة الغربية والحركة الصهيونية.....	٥٥٤
الموسوعة وتفكيك الأسطورة.....	٥٦٢
إشارات حول الصهيونية والنازية والبروتوكولات.....	٥٧٨
قراءة في المداخل النفسية للموسوعة.....	٥٨٩
«التاريخ اليهودي» بين الفهم الصهيوني والفهم العربي:	
دراسة في قراءة المسيرى للتاريخ.....	٥٩٦
تساؤلات حول الموسوعة.....	٦١١
حول البُعد التاريخي في الموسوعة.....	٦١٧

رقم الإيداع ٢٠٠٤/١٠٤١١
التقديم الدولي 3 - 1095 - 09 - I.S.B.N. 977

مطابع الشروق

القاهرة: شارع سيويه المصري - ت ٤٠٢٣٣٩٩ - فاكس: ٤٠٣٧٥٦٧ (٠٢)
بيروت - ص.ب: ٨٠٦٤ - هاتف: ٣١٥٨٥٩ - ٨١٧٢١٣ - فاكس: ٨١٧٧٦٥ (٠١)

في عامر عبد الوهاب المسيري

حوار نقدي حضاري

المجلد الأول :

■ هذا الكتاب «كتاب حوارى نقدي حضارى»، يسعى إلى تأسيس تقاليد للحوار الفكرى فى ثقافتنا العربية المعاصرة، التى منيت فى العقود الأخيرة بأفة الصوت الواحد والرأى الواحد. ويتكون الكتاب من مجلدين أولهما يحمل العنوان التالى: «الإطار النظرى والموسوعة»، يتناول الباب الأول منه الإطار النظرى والرؤية العامة، وفيه دراسات تحليلية نقدية للرؤية الفلسفية والنماذج المعرفية التفسيرية التى يقدمها المسيرى. أما الباب الثانى فيتناول الحلولية الكمونية والعلمانية الشاملة والجماعات الوظيفية. وتدور دراسات القسم الثالث حول القضايا المتخصصة فى الموسوعة، الفكر الصهيونى، التاريخ، اللغة، المصطلح، البنية والمنهج، الشخصية اليهودية. ويلى ذلك المجلد الثانى «دراسات وشهادات»، ويتناول الباب الأول منه النموذج الانتفاضى وتدور دراسات الباب الثانى حول إشكالية التحيز والخطاب الإسلامى الجديد. أما الباب الثالث فيتناول الأدب والفن. ويتضمن الفصل الرابع والأخير مجموعة شهادات عن المسيرى بأقلام عدد من زملائه وأصدقائه وتلاميذه بغير أن يوضع لها ترتيب معين.

■ والمشاركون فى العمل وجوه بارزة فى الحياة الثقافية المصرية والعربية وبعض زملاء المسيرى فى الغرب، وعدد من التلاميذ والمريدين يمثلون مختلف التخصص الأدب الإنجليزى، والنقد الأدبى، والتاريخ، والآثار، والفلسفة، والاقتصاد، والسيا ونقاد، أطباء وفنانون تشكيليون، وروائيون، ونقاد سينمائيون، ومحللون وصحفيون، وأساتذة جامعات ومفكرون بارزون، من مصر، وهم الغالبية، ومن المغرب ولبنان، والأردن والعراق والسعودية وتونس وباكستان والمملكة المتحدة المتحدة.. والجميع يؤمن بدور وقيمة الذى قدمه المسيرى فى تأسيس وعمر وحضارى عربى بمشكلاتنا وعلاقتنا بالغرب ومواجهتنا للصهيونية.

Bibliotheca Alexandrina



0691073



دار الشروق